

# رُوحِ الْمَعَانِي

فِي

تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ لَلشَّافِي

لِلْعَلَّامَةِ الْأَلُوسِيِّ ابْنِ رَأْدِي

وَارَاجِعًا إِلَى التَّرَاثِ الْمَسْرُومِ

بِكَيْفِيَّتِهِ

# رُوحُ الْمَعَانِي

في

## تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمُبْتَنِي

لخاتمة المحققين وعمدة المدققين مرجع أهل العراق  
ومفتي بغداد العلامة أبي الفضل  
شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي  
المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ سقى الله ثراه  
صيب الرحمة وأفاض عليه سجال  
الإحسان والنعمة آمين



الجزء التاسع الحشوي

عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه للمرة الثانية باذن من ورثة المؤلف بخط وإضاء علامة العراق  
المرحوم السيد محمود شكرى الألوسي البغدادي

إدارة الطباعة المنيرية

ولز

لحمياء التراث العربي

مطبعة - لبنان

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### (سورة الانبياء ٢١)

نزلت بمكة كما أخرج ابن مردويه عن ابن عباس . وابن الزبير رضى الله تعالى عنهم ، وفي البحر أنها مكية بلا خلاف وأطلق ذلك فيها ، واستثنى منها في الاثنان قوله تعالى (أفلا يرون أنا أناتى الأرض) الآية وهى مائة واثنان عشرة آية في عد السكوفى واحدى عشرة في عد الباقيين كما قاله الطبرسى والدانى ، ووجه اتصالها بما قبلها غنى عن البيان ، وهى سورة عظيمة فيها موعظة فخيمة ، فقد أخرج ابن مردويه . وأبو نعيم في الحلية . وابن عساكر عن عامر ابن ربيعة أنه نزل به رجل من العرب فآكرم عامر مشواه وكلم فيه رسول الله ﷺ فجاءه الرجل فقال: إني استقطعت رسول الله ﷺ وأديا ما فى العرب واد أفضل منه وقد أردت أن أقطع لك منه قطعة تكون لك ولعقبك من بعدك فقال عامر: لا حاجة لى فى قطيعتك نزلت اليوم سورة أذهلتنا عن الدنيا (اقترب للناس) إلى آخره •

(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ) روى عن ابن عباس قال الامام . والقرطبي . والزمخشري أن المراد بالناس المشركون ويدل عليه ما استمعته بعد إن شاء الله تعالى من الآيات فانه ظاهرة فى وصف المشركين ، وقال بعض الاجلة: إن ما فيها من قبيل نسبة مالا لبعض إلى الكل فلا ينافى كون تعريفه للجنس ، ووجه حسنه ههنا كون أولئك البعض هم الاكثرون وللاكثر حكم الكل شرعا وعرفا . ومن الناس من جوز ارادة الجنس والضائير فيما بعد لمشركى أهل مكة وإن لم يتقدم ذكرهم فى هذه السورة وليس بامع بما سبق ، وقال بعضهم: إن دلالة ما ذكر على التخصيص ليست الاعلى تقدير تفسير الاوصاف بما فسروها به ، ويمكن أن يحمل كل منها على معنى يشترك فيه عصاة الموحدين ولا يخفى أن فى ذلك ارتكاب خلاف الظاهر جداء ، واللام صلة لاقترب كما هو الظاهر وهى بمعنى إلى أو بمعنى من فان (اقترب) افتعل من القرب ضد البعد وهو يتعدى بالى وبمن ، واقتصر بعضهم على القول بانها بمعنى إلى قليل فيه تحكم لحديث تعدى القرب بهما ، وأجيب بأنه يمكن أن يكون ذلك لأن كلاما من وإلى اللتين هما صلة القرب بمعنى انتهاء الغاية إلا أن إلى عريضة فى هذا المعنى ومن عريضة فى ابتداء الغاية فلذا أوتر التعبير عن كون اللام المذكورة بمعنى انتهاء الغاية كالتاء فى قوله تعالى (بأن ربك أوحى لها) القول بأنها بمعنى إلى واقتصر عليه ، وفى الكشف المعنى على تقدير كونه صلة لاقترب اقترب من الناس لأن معنى الاختصاص وابتداء الغاية كلاهما مستقيم يحصل به الغرض انتهى ، وفيه بحث فان المفهوم منه أن يكون كلمة من التى يتعدى بها فعل الاقتراب بمعنى ابتداء الغاية وليس كذلك لعدم ملازمة ذلك المعنى مواقع استعمال تلك الكلمة فالحق انها بمعنى انتهاء الغاية فانهم ذكروا أن من يجي . لذلك ، قال الضمى : وفى الجنى الدانى مثل ابن مالك لاتتهاء الغاية بقولهم تقربت منه فانه مساو لتقربت اليه ، وما يشهد لذلك أن فعل الاقتراب كما يستعمل بمن يستعمل بالى ، وقد ذكر فى معانى من انتهاء الغاية كما سمعت ولم يذكر أحد فى معانى إلى ابتداء الغاية والاصل أن تكون

الصائتان بمعنى فتحمل من على إلى في كون المراد بها الانتهاء، وغاية ما يقال في توجيه ذلك أن صاحب الكشف حملها على ابتداء الغاية لأنه أشهر معانيها حتى ذهب بعض النحاة إلى أرجاع سائرهما إليه وجعل تعديته بها حملا على ضده المتعدي بها وهو فعل البعد كما أن فعل البيع يعدى بمن حملا له على فعل الشراء المتعدي بها على ما ذكره نجم الأئمة الرضى في بحث الحروف الجارية؛ والمشهور أن (اقتراب) بمعنى قرب كارتقب بمعنى رقب، وحكى في البحر أنه أبلغ منه لزيادة مبتاه والمراد من اقتراب الحساب اقتراب زمانه وهو الساعة، ووجه إثارة بيان اقترابه مع أن الكلام مع المشركين المنكرين لأصل بعث الاموات ونفس احياء العظام الرفات فكان ظاهر ما يقتضيه المقام أن يؤتى بما يفيد أصل الوقوع بدل الاقتراب وأن يسند ذلك إلى نفس الساعة لا إلى الحساب للإشارة إلى أن وقوع القيام وحصول بعث الاجساد والاجسام أمر ظاهر بلامتويه وشئ واضح لا ريب فيه وأنه وصل في الظهور والجلاء إلى حيث لا يكاد يخفى على العقلاء وأن الذى يرمى في بيانه أنه أئمة المقال بعض ما يستتبعه من الاحوال والاوهال والحساب الموجب للاضطراب بل نفس وقوع الحساب أيضا غنى عن البيان لا ينبغي أن ترتاب فيه العقول والاذهان وأن الذى قصد بيانه ههنا أنه دنا أوانه واقتراب زمانه فيكون الكلام مفصحا عن تحقق القيام الذى هو مقتضى المقام على وجه وجهه أكيد ونهج بديع سديد لا يخفى لطفه على من ألقى السمع وهو شهيد \*

وجوز أن يكون الكلام مع المشركين السائئين عن زمان الساعة المستعجلين لها استهزاء كما في قوله تعالى (فينفضون اليك رؤسهم ويقولون متى هو قل عسى أن يكون قريبا) فينبذ يكون الاخبار عن الاقتراب على مقتضى الظاهر، وإثارة بيان اقتراب الحساب على بيان اقتراب سائر وقوع مستتبعات البعث كقنن العذاب وشجون العقاب للأشعار بأن مجرد اقتراب الحساب الذى هو من مبادئ العذاب ومقدماته كاف في التحذير عما هم عليه من الانكار وواف بالدع عما هم عليه من العلو والاستكبار فكيف الحال في نفس العذاب والنكال \* وذكر شيخ الاسلام مولانا أبو السعود عليه الرحمة ان إسناد ذلك إلى الحساب لا إلى الساعة لانسياق الكلام إلى بيان غفلتهم عنه وإعراضهم عما يذكرون إياه وفيه ما فيه، ثم الوجه اللانع في النظر الجليل لاسناد الاقتراب إلى الحساب دون الناس مع جواز العكس هو أن الاقتراب اذا حصل بين شيئين يسند الى ما هو مقبل على الآخر متحرك ومتوجه الى جهته حقيقة او حكما حتى أنه لو كان كل منهما متوجها الى الآخر يصح الى كل منهما، وقد سمعت أن المراد من اقتراب الحساب اقتراب زمانه، وقد صرح به آجلة المفسرين، وأنت خير بأن الشائع المستفيض اعتبار التوجه والأتان من الزمان الى ذى الزمان لا بالعكس فلذلك يوصف الزمان بالمضى والاستقبال فكان الجدير أن يسند الاقتراب الى زمان الحساب ويجعل الناس مدونا اليهم \*

وذكر شيخ الاسلام أن في هذا الاسناد من تفخيم شأن المسند اليه وهويل أمره ما لا يخفى لما فيه من تصوير ذلك بصورة شئ مقبل عليهم لا يزال يطلبهم فيصيهم لا محالة انتهى، وهو معنى زائد على ما ذكرنا لا يخفى لطفه على الناقد البصير واليدلى الخبير، والمراد من اقتراب ذلك من الناس على ما اختاره الشيخ قدس سره دنوه منهم بعد بعده عنهم فانه في كل ساعة يكون أقرب اليهم منه في الساعة السابقة، واعترض قول الزمخشري المراد من ذلك كون الباقي من مدة الدنيا أقل وأقصرا مضى منها فانه كصباة الاناء ودرى الوعد بانه لا تعلق له بما نحن فيه من الاقتراب المستفاد من صيغة الماضى ولا حاجة اليه في تحقيق أصل معناه. نعم قد يفهم منه

عرفا كونه قريبا في نفسه أيضا فيصار حينئذ إلى هذا التوجيه . وتعقبه بعض الأفاضل بأن القول بعدم التعلق بالاقتراب المستفاد من صيغة الماضي خارج عن دائرة الانصاف فانه إن أراد أنه لا تعلق له بالحدوث المستفاد منها فلا وجه له إذ الاقتراب بالمعنى المذكور أمر حدث بضمي الاكثر من مدة الدنيا وإن أراد أنه لا تعلق له بالمعنى المستفاد منها فلا وجه له أيضا إذ الدلائل دلت على حصول هذا الاقتراب حين مبعث النبي ﷺ الموعود في آخر الزمان المتقدم على نزول الآية .

ثم قال: فليت شعري مامعنى عدم تعلقه بما نحن فيه بل ربما يمكن أن يدعى عدم المناسبة في المعنى الذي اختاره نفسه فان الاقتراب بذلك المعنى مستمر من أول بدء الدنيا إلى يوم نزول الآية بل إلى ما بعد فالذي يناسبه هو الصيغة الدنيئة عن الاستمرار والدوام ، ثم لا يخفى على أصحاب الأفهام أن هذا المعنى الذي اعترضه أنسب بما هو مقتضى المقام من إحقاق الكفرة التام المرتابين في أمر القيام لما فيه من بيان قرب الواقعة في نفس الأمر اه فتدبر ، وقيل المراد اقتراب ذلك عند الله تعالى ، وتعقب بأنه لا عند الله عز وجل إذ لا نسبة للكانات إليه عز وجل بالقرب والبعد . ورد بأنه غفلة أو تغافل عن المراد فان المراد من عند الله في علمه الأزلي أو في حكمه وتقديره لا الدنو والاقتراب المعروف ، وعلى هذا يكون المراد من القرب تحققه في علمه تعالى أو تقديره .

وقال بعض الأفاضل : ليس المراد من كون القرب عند الله تعالى نسبة إليه سبحانه بأن يجعل هو عز وجل مدنوا منه ومقر بالله تعالى عن ذلك علواً كبيراً بل المراد قرب الحساب للناس عند الله تعالى ، وحاصله أنه تعالى شأنه بلوغ تأنيبه إلى حد السكال يستقصر المدد الطوال فيكون الحساب قريباً من الناس عند جنباه المتعال وإن كان بينه وبينهم أعوام وأحوال ، وعلى هذا يحمل قوله تعالى ( يرونه بعيدا ونراه قريباً ) وهذا المعنى يفيد وراء آفاته تحقق الثبوت لاحتمال أن المدة الباقية بينهم وبين الحساب شيء قليل في الحقيقة وما عليه الناس من استطائته واستكثاره من التسويات الشيطانية وأن اللائق بأصحاب البصيرة أن يعدوا تلك المدة قصيرة فيشعروا بالذيل ليوم يكشف فيه عن ساق ويكون إلى الله تعالى شأنه المساق ، وقول شيخ الاسلام في الاعتراض على ما قيل أنه لا سبيل إلى اعتباره هنا لأن قرب به بالنسبة إليه تعالى مما لا يتصور فيه التجدد والتفاوت حتماً وإنما اعتبره في قوله تعالى ( لعل الساعة قريب ) ونظائره بما لا دلالة فيه على الحدوث مبنى على حمل القرب عنده تعالى على القرب إليه تعالى بمعنى حضور ذلك في علمه الأزلي فانه الذي لا يجري فيه التفاوت حتماً وأما قرب الأشياء بعضها إلى بعض زماناً أو مكاناً فلا ريب أنه يتجدد تعلقات علمه سبحانه بذلك فعله على ما هو عليه مع كون صفة العلم نفسها قديمة على ما تقرر في موضعه اه . واختار بعضهم أن المراد بالعندية ما سمعته أولاً وهو معنى شائع في الاستعمال وجعل التجدد باعتبار التعلق بإقيل بذلك في قوله تعالى ( وكذلك بعثناهم لعلم ) الآية ، وقيل المراد من اقترابه تحقق وقوعه لاحتمال أن كل آت قريب والبعيد ما وقع ومضى ولذا قيل :

فلا زال ما نهوا أقرب من غد ولا زال ما تخشاه أبعد من أمس

ولا بد أن يراد من تحقق وقوعه تحققه في نفسه لا تحققه في العلم الأزلي ليعاير القول السابق . وبعض الأفاضل قال : إنه على هذا الوجه عدم تعلقه بالاقتراب المستفاد من صيغة الماضي إلا أن يصار إلى القول بتجدد الصيغة عن الدلالة على الحدوث كما في قولهم : سبحانه من تقدس عن الأنداد وتزه عن الأضداد فتأمل ولا تغفل . وتقديم الجار والمجرور على الفاعل كما صرح به شيخ الاسلام للمسارعة إلى إدخال الروعة فان نسبة الاقتراب

إلى المشركين من أول الأمر يسوؤهم ويورثهم رهبة وانزعاجا من المقرب ، واعترض بأن هؤلاء المشركين لا يحصل لهم الترويع والانعراج لما تستمع من غفلتهم واعراضهم وعدم اعتدادهم بالآيات النازلة عليهم فكيف يتأخر تعجيل المساءة . وأجيب بأن ذلك لا يقتضي أن لا يزعمهم الا نذار والتذكير ولا يروهم التخويف والتحذير لجواز أن يختلج في ذهنهم احتمال الصدق ولو مرجوحا فيحصل لهم الخوف والاشفاق .

وأيد بما ذكره بعض المفسرين من أنه لما نزلت (اقربب الساعة) قال الكفار فيما بينهم: إن هذا يزعم أن القيامة قد قربت فامسكوا عن بعض ما تعملون حتى تنظر ما هو كائن فلما تأخرت قالوا: ما نرى شيئا فنزلت (اقرب للناس حسابهم) فاشتفقوا فانتظروا قربها فلما امتدت الايام قالوا: يا محمد ما نرى شيئا مما نخوفنا به انتهى .

وقال بعضهم في بيان ذلك : إن الاقتراب مني عن التوجه والاقبال نحو شيء فإذا قيل اقرب اشعران هناك أمرا مقبلا على شيء طالبا له من غير دلالة على خصوصية المقرب منه فإذا قيل بعد ذلك (لناس) دل على أن ذلك الأمر طالب لهم مقبل عليهم وهم هاربون منه فإذا أن المقرب بما يسوؤهم فيحصل لهم الخوف والاضطراب قبل ذكر الحساب بخلاف ما إذا قيل اقرب الحساب للناس فإن كون اقبال الحساب نحوهم لا يفهم على ذلك التقدير إلا بعد ذكر للناس فتحقق فائدة التعجيل في التقديم بما لا شبهة فيه بل فيه فائدة زائدة وهي ذهاب الوهم في تعيين ذلك الأمر الهائل إلى كل مذهب إلى أن يذكر الفاعل ، ويمكن أيضا أن يقال في وجه تعجيل التهويل : إن جريان عاداته الكريمة عليه السلام على انذار المشركين وتحذيرهم بيان ما يزعمهم يدل على أن ما بين اقترابهم منه شيء سيئ هائل فإذا قدم الجار يحصل التخويف بحيث يعلم من أول الأمر أن الكلام في حق المشركين الجاري عاداته الكريمة عليه الصلاة والسلام على تحذيرهم بخلاف ما إذا قدم الفاعل حيث لا يعلم المقرب منه إلى أن يذكر الجار والمجرور القرينة المذكورة لا تدل على تعيين المقرب كما تدل على تعيين المقرب إذ من المعلوم من عاداته الكريمة عليه السلام أنه إذا تكلم في شأنهم يتكلم غالبا بما يسوؤهم لأنه عليه الصلاة والسلام يتكلم في غالب أحواله بما يسوؤهم وفرق بين العادتين ، ولا يقدح في تمامية المرام توقف تحقق نكتة التقديم على ضم ضميمته العادة إذ يتم المراد بأن يكون للتقديم مدخل في حصول تلك النكتة بحيث لو فات التقديم لعانت النكتة ، وقد عرفت أن الأمر كذلك وليس في كلام الشيخ قدس سره ما يدل على أن المسارعة المذكورة حاصلة من التقديم وحده كذا قيل . ولك أن تقول: التقديم لتعجيل التخويف ولا ينافي ذلك عدم حصوله كما لا ينافي عدم حصول التخويف كون انزال الآيات للتخويف فافهم ، وجوز الزحشرى كون اللام تأكيدا لإضافة الحساب إليهم قال في الكشف : فالأصل اقرب حساب الناس لأن المقرب منه معلوم ثم اقرب للناس الحساب على أنه ظرف مستقر مقدم لا أنه يحتاج إلى مضاف مقدر حذف لأن المتأخر مفسر أي اقرب الحساب للناس الحساب كما زعم الطيبي وفي التقديم والتصريح باللام وتعريف الحساب مبالغات ليست في الأصل ثم اقرب للناس حسابهم فصارت اللام مؤكدة لمعنى الاختصاص الإضافي لا لمجرد التأكيد كما في لا أباله وما ثنى فيه الظرف من نحو فيك زيد راغب فيك انتهى .

وادعى الزحشرى أن هذا الوجه أغرب بناء على أن فيه مبالغات ونكتات ليست في الوجه الأول وادعى شيخ الإسلام أنه مع كونه تفسرا تاما بمعزل عما يقتضيه المقام ، ومبحث فيه أيضا أبو حيان وغيره ومن الناس من انتصر له وذبح عنه ، وبالجملة للعلماء في ذلك مناظرة عظمى ومعركة كبرى ، والأولى بمد كل حساب جعل

اللام صلة الاقتراب هذا. واستدل بالآية على ثبوت الحساب، وذكر البيضاوي في تفسير قوله تعالى (إن تبدروا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) أن المعتزلة والخوارج ينكرونه ويعضده ما ذكره الامام الشافعي في بعض مؤلفاته حيث قال: قالت المعتزلة لا ميزان ولا حساب ولا صراط ولا حوض ولا شفاعة وكل موضع ذكر الله تعالى فيه الميزان أو الحساب أراد سبحانه به العدل انتهى. لكن المذكور في عامة المعطيات الكلامية أن أكثرهم ينفي الصراط وجميعهم ينفي الميزان ولم يتعرض فيها لتفصيل الحساب، والحق أن الحساب بمعنى المجازاة مما لا ينكره إلا المشركون ﴿وَمَنْ فِي غَفْلَةٍ﴾ أى في غفلة عظيمة وجمالة فخيبة عنه، وقيل الأولى التعميم أى في غفلة تامة وجمالة عامة من توحده تعالى والايان بكتبه ورسله عليهم السلام ووقوع الحساب ووجود الثواب والعقاب وسائر ما جاء به النبي الكريم عليه الصلاة والسلام، وذكر غفلتهم عن ذلك عقيب بيان اقتراب الحساب لا يقتضي قصر الغفلة عليه فإن وقوع تأسفهم وندامتهم وظهور أثر جهلهم وحماتهم لما كان مما يقع في يوم الحساب كان سببا للتعقيب المذكور انتهى.

وقد يقال: إن ظاهر التعقيب يقتضي ذلك، ومن غفل عن مجازاة الله تعالى له المراد من الحساب صدر منه كل ضلالة وركب متن كل جهالة، والجوار والمجور متعلق بمحذوف وقع خبرا - لهم - وقوله سبحانه: ﴿مُعْرَضُونَ﴾ أى عن الآيات والنذر الناطقة بذلك الداعية إلى الايمان به المنجي من المهالك خبر بعد خبر، واجتماع الغفلة والاعراض على ما أشرنا اليه مما لا غبار عليه، وللإشارة إلى تمسكهم في الغفلة التي هي منشأ الاعراض المستمرجة بالكلام على ما سمعت، والجملة في موضع الحال من الناس، وقال الزمخشري: وصفهم بالغفلة مع الاعراض على معنى أنهم غافلون عن حسابهم ساهون لا يتفكرون في عاقبتهم ولا يتفطنون لما ترجع اليه خاتمة أمرهم مع اقتضاء عقولهم أنه لا بد من جزاء للحسن والمسيء. ولذا إذا قرعت لهم العصا ونهروا عن سنة الغفلة ووطنوا لذلك بما يتلى عليهم من الآيات والنذر أعرضوا وسدوا أسماعهم ونفروا إلى آخر ما قاله وحاصله يتضمن دفع التناقض بين الغفلة التي هي عدم التنبه والاعراض الذي يكون من التنبه بأن الغفلة عن الحساب في أول أمرهم والاعراض بعد قرع عصا الانذار أو بأن الغفلة عن الحساب والاعراض عن التفكير في عاقبتهم وأمر خاتمتهم، وفي الكشف أراد أن حالهم المستمرة الغفلة عن مقتضى الأدلة العقلية ثم إذا عارضتها الأدلة السمعية وأرشدوا لطريق النظر أعرضوا، وفيه بيان فائدة إيراد الأول جملة ظرفية لما في حرف الظرف من الدلالة على التمكن وإيراد الثاني وصفا منتقلا دالا على نوع تجدد، ومنه يظهر ضعف الحل على أن الظرفية حال من الضمير المستكن في (معرضون) قدمت عليه انتهى.

ولا يخفى أن القول باقتضاء العقول أنه لا بد من الجزاء لا يقضى إلا على القول بالحسن والقبح العقليين والإشاعة ينكرون ذلك أشد الانكار، وقال بعض الافاضل: يمكن أن يعمل الاعراض على الاتساع كما في قوله:

عطاء فتى تمكن في المعالي واعرض في المعالي واستطالا

وذكره بعض المفسرين في قوله تعالى (فلما جاءكم إلى البر أعرضتم) فيكون المعنى وهم متسعون في الغفلة مفرطون فيها \* ويمكن أيضا أن يراد بالغفلة معنى الإهمال كما في قوله تعالى (وما كنا عن الخلق غافلين) فلا تنافي بين الوصفين.

( ما يأتيهم من ذكر ) من طائفة نازلة من القرآن تذكرهم أكمل تذكر وتبين لهم الامر ثم تبين كأنها نفس الذكر ، و ( من ) سيف خطيب وما بعدها مرفوع المحل على الفاعلية ، والقول بأنها تبعية بعيد ، و ( من ) في قوله تعالى ( من ربه ) لا ابتداء الغاية مجازاً متعلقة يأتيهم أو محذوف هو صفة لذكر ، وأياما كان فقيه دالة على فضله وشرفه وكال شناعة ما فعلوا به ، والتعرض لعنوان الربوبية لتشديد التشنيع ( يحدث ) بالجر صفة لذكره

وقرأ ابن أبي عتبة بالرفع على أنه صفة له أيضا على المحل ، وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما بالنصب على أنه حال منه بناء على وصفه بقوله تعالى ( من ربه ) وقوله سبحانه ( إلا استمعوه ) استثناء مفرغ محله النصب على أنه حال من مفعول ( يأتيهم ) باضمار قد أو بدونه على الخلاف المشهور على ما قيل ، وقال نجم الأئمة الرضى : إذا كان الماضي بعد إلا فاكثفاؤه بالضمير من دون الواو وقد أكثر نحو ما لقيه إلا كرمي لأن دخول إلا في الأغلب على الأسماء فهو يتأويل إلا مكرما فصار كالمضارع المثبت

وجوز أن يكون حالا من المفعول لأنه حامل لضميره أيضا والمعنى لا يابأه وهو خلاف الظاهر ، وأبعد من ذلك ما قيل إنه يحتمل أن يكون صفة لذكره ، وكلمة ( إلا ) وإن كانت مانعة عند الجمهور إذ التفرغ في الصفات غير جائز عندهم إلا أنه يجوز أن يقدر ذكر آخر بعد إلا فتجعل هذه الجملة صفة له ويكون ذلك بمنزلة وصف المذكور أى ما يأتيهم من ذكر إلا ذكر استمعوه ، وقوله تعالى ( وهم يلمنون ) حال من فاعل ( استمعوه ) وقوله سبحانه ( لأية قلوبهم ) إما حال أخرى منه فتكون مترادفة أحوال من واو ( يلمنون ) فتكون متداخلة والمعنى ما يأتيهم من ذكر من ربه يحدث في حال من الأحوال إلا حال استماعهم إياه لأعين مستهزئين به لا هين عنه أولا عين به حال كون قلوبهم لأية عنه

وقرأ ابن أبي عتبة وعيسى ( لأية ) بالرفع على أنه خبر بعد خبر لهم ، والسر في اختلاف الخبرين لا يخفى ، و ( لأية ) من لهى عن الشيء بالكسر لهما ولهايانا إذا سلا عنه وترك ذكره وأضر ب عنه في الصحاح . وفي الكشف هي من لهى عنه إذا ذهل وغفل وحيث اعتبر في الغفلة فيما أمر أن لا يكون للتأفل شعور بالمفعول عنه أصلا بأن لا يخطر بباله ولا يقرع سمعه أشكل وصف قلوبهم بالغفلة بعد سماع الآيات إذ قد زالت عنهم بذلك وحصل لهم الشعور وإن لم يوفقوا للإيمان وبقوا في غيبة الخزي والخذلان

وأوجب بأن الوصف بذلك على تنزيل شعورهم لعدم انتفاعهم به منزلة العدم نظير ما قيل في قوله تعالى ( ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون ) وأنت تعلم أنه لا بأس أن يراد من الغفلة المذكورة في تفسير لهى الترك والأعراض على ما تفصح عنه عبارة الصحاح ، وإنما لم يجعل ذلك من اللهو بمعنى اللعب على ما هو المشهور لأن تعقيب ( يلمنون ) بذلك حينئذ مما لا يناسب جزالة التنزيل ولا يوافق جلالة نظمه الجزيل وإن أمكن تصحيح معناه بنوع من التأويل ، والمراد بالحدث الذى يستدعيه ( يحدث ) التجدد وهو يقتضى المسبوقية بالعدم ، ووصف الذكر بذلك باعتبار تنزيهه لا باعتباره نفسه وإن صح ذلك بناء على حمل الذكر على الكلام اللفظي والقول بإشاع عن الأشاعرة من حدوثه ضرورة أنه مؤلف من الحروف والأصوات لأن الذى يقتضيه المقام ويستدعيه حسن الانتظام يان أنه كلما تجدد لهم التنبيه والتذكير تكرر على أسماعهم

كلمات التخويف والتحذير ونزلت عليهم الآيات وقرعت لهم العصا ونهوا عن سنة العفلة والجهالة عددا لخصا وارشدوا إلى طريق الحق مرارا لا يزيدم ذلك إلا فراراً ، وأما إن ذلك المنزل حادث أو قديم فما لا تعلق له بالمقام كما لا يخفى على ذوى الافهام . وجوز أن يكون المراد بالذكر الكلام النفسى واسناد الاتيان اليه مجاز بل إسناده إلى الكلام مطلقا كذلك ، والمراد من الحدوث التجدد ويقال : إن وصفه بذلك باعتبار التنزيل فلا ينافى القول بقدم الكلام النفسى الذى ذهب اليه مثبتوه من أهل السنة والجماعة . والحنابلة القائلون بقدم اللفظى كالنفسى يتعين عندهم كون الوصف باعتبار ذلك لثلاث تقوم الآية حجة عليهم ، وقال الحسن بن الفضل المراد بالذكر النبي ﷺ وقد سمي ذكرا فى قوله تعالى : ( قد أنزل الله اليكم ذكرا رسولا ) ويدل عليه هنا ( هل هذا ) الخ الآتى قريبا إن شاء الله تعالى وفيه نظر ، وبالجملة ليست الآية بما تقام حجة على رد أهل السنة ولو الحنابلة كما لا يخفى ( وَأَسْرُوا النَّجْوَى ) كلام مستأنف مسوق لبيان جنابة اخرى من جناباتهم ، و ( النجوى ) أسم من النتائج ولا تكون إلا سرا فعنى إسرارها المبالغة فى إخفائها ، ويجوز أن تكون مصدرا بمعنى النتائج فالمعنى أخفوا نتائجهم بأن لم يتناجوا بمراى من غيرهم ، وهذا على ما فى الكشف أظهر وأحسن موقعا ، وقال أبو عبيدة : الاسرار من الاضداد ، ويحتمل أن يكون هنا بمعنى الاظهار ومثله قول الفرزدق :  
فلما رأى الحجاج جرد سيفه أسر الحرورى الذى كان أضمر

وأنت تعلم أن الشائع فى الاستعمال معنى الاخفاء وإن قلنا إنه من الاضداد كما نص عليه التبريزى ولا موجب للعدول عن ذلك ، وقوله تعالى ( الَّذِينَ ظَلَمُوا ) بدل من ضمير ( أسروا ) كما قال المبرد ، وعزه ابن عطية إلى سبويه ، وفيه اشعار بكونهم موصوفين بالظلم الفاحش فيما أسروا به ، وقال أبو عبيدة . والافخش . وغيرهما : هو فاعل ( أسروا ) والواو حرف دال على الجمعية كواو قائمون وتاء . قامت وهذا على لغة أكلوني البراغيث وهى لغة لأزد شنوءة قال شاعرهم : يلوموننى فى اشتراء النخيل أهلى وكلهم أروم . وهى لغة حسنة على ما نص أبو حيان وليست شاذة كما زعمه بعضهم ، وقال الكسائى : هو مبتدأ والجملة قبله خبره وقدم اهتمامه ، والمعنى هم أسروا النجوى فوضع الموصول موضع الضمير تسجيلا على فعلهم بكونه ظلما ، وقيل هو خبر مبتدأ محذوف أى هم الذين ، وقيل هو فاعل لفعل محذوف أى يقول الذين والقول كثيرا ما يضمر ، واختاره النحاس ، وهو على هذه الأقوال فى محل الرفع .

وجوز أن يكون فى محل النصب على الزم كاذبه اليه الزجاج أو على اضمار أعنى كاذب اليه بعضهم ، وأن يكون فى محل الجر على أن يكون نعتا ( للناس ) كما قال أبو البقاء أو بدلا منه كما قال الفراء وكلاهما كما ترى ، وقوله تعالى ( هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ) الخ فى حيز النصب على أنه مفعول لقول مضمر بعد الموصول وصلته هو جواب عن سؤال نثراً مما قبله كأنه قيل ماذا قالوا فى نجوهم ؟ فقيل قالوا هل هذا الخ أو بدل من ( أسروا ) أو معطوف عليه ، وقيل حال أى قائلين هل هذا الخ وهو مفعول لقول مضمر قبل الموصول على ما اختاره النحاس ، وقيل مفعول للنجوى نفسها لأنها فى معنى القول والمصدر المعرف يجوز إعماله الخليل . وسبويه ، وقيل بدل منها أى أسروا هذا الحديث ، و ( هل ) بمعنى النفي وليست للاستفهام التعجبي كما زعم أبو حيان ، والهمزة فى قوله تعالى ( أَفَتَأْتُونَ السَّحَرَاءَ ) للتكاثر والفاء للعطف على مقدر يقتضيه المقام ، وقوله سبحانه ( وَأَنْتُمْ تَبْصُرُونَ ۝٣ )

حال من فاعل تأتون مقررة. للانكار مؤكدة للاستبعاد ، وأرادوا كما قيل ما هذا إلا بشر مثلكم أي من جنسكم وما أتى به سحر تعلمون ذلك فتأتون به وتحضرونه على وجه الازدعان والقبول وأتم تعابنون أنه سحر قالوه بناء على ما ارتكبو في اعتقادهم الزائغ أن الرسول لا يكون إلا ملكا وأن كل ما يظهر على يد البشر من الخوارق من قبيل السحر ، وغنوا بالسحر ههنا القرآن في ذلك انكار لحقيته على أبلغ وجه قائلهم الله تعالى أني يؤفكون ، وإنما أسروا ذلك لأنه كان على طريق توثيق العهد وترتيب مبادئ الشر والفساد وتهديد مقدمات المكر والكيد في هدم أمر النبوة وإطفاء نور الدين والله تعالى يأبى إلا أن يتم نوره ولو كره المشركون ، وقيل أسروه ليقولوا للرسول ﷺ والمؤمنين إن كان ماتدعونهم حقا فآخبرونا بما أسمرناه ؟ وردده في الكشف بأنه لا يساعده النظم ولا يناسب المبالغة في قوله تعالى (وأسروا النجوى الذين ظلموا) ولا في قوله سبحانه (أفأتون) السحر (قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ) حكاية من جهته تعالى لما قال عليه الصلاة والسلام بعد ما أوحى إليه أحوالهم وأقوالهم بيانا لظهور أسمرهم وانكشاف سرهم ففاعل (قال) ضميره ﷺ والجملة بعده مفعوله ، وهذه القراءة قراءة حمزة . والكسائي . وحفص . والأعمش . وطلحة . وابن أبي ليلى . وأيوب وخلف . وابن سعدان . وابن جبير الانطالي . وابن جرير ، وقرأ باقي السبعة (قل) على الأمر لئيبه ﷺ ، و(القول) عام يشمل السر والجهر فإشارته على السر لإثبات علمه سبحانه به على النجى البرهاني مع ما فيه من الايدان بأن علمه تعالى بالأميرين على وتيرة واحدة لا تفاوت بينهما بالجلاء والحفاء قطعا كما في علوم الخلقه وفي الكشف أن بين السر والقول عموما وخصوصا من وجه والمناسب في هذا المقام تعميم القول ليشمل جهره وسره والاخفى فيكون كأنه قيل يعلم هذا الضرب واهوا أعلى من ذلك وأدنى منه وفي ذلك من المبالغة في إحاطة علمه تعالى المناسبة لما حكي عنهم من المبالغة في الاخفاء ما فيه ، وإيثار السر على القول في بعض الآيات لنكتة تقتضيه هناك ولكل مقام مقال ، والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع حالا من القول أي كأننا في السماء والأرض ، وقوله سبحانه (وَهُوَ السَّمِيعُ) أي بجميع المسموعات (الْعَالِمُ) أي بجميع المعلومات ، وقيل أي المبالغ في العلم بالمسموعات والمعلومات ويدخل في ذلك أقوالهم وأفعالهم دخولا أوليا باعتراض تذييلي مقدر لضمون ما قبله متضمن للوعيد بمجازاتهم على ماصد منهم ، ويفهم من كلام البحر أن ما قبل متضمن ذلك أيضا (بَلْ قَالُوا أَضْغَاتٌ أَلْهَامٌ) اضراب من جهته تعالى وانتقال من حكاية قولهم السابق إلى حكاية قول آخر مضطرب باطل أي لم يقتصروا على القول في حقه ﷺ هل هذا إلا بشر مثلكم وفي حق ما ظهر على يده من القرآن الكريم إنه سحر بل قالوا هو أي القرآن تخاليط الأحلام ثم أضربوا عنه فقالوا (بَلْ أَفْتَرَبْهُ) من تلقاء نفسه من غير أن يكون له أصل أو شبهة أصل ثم أضربوا فقالوا (بَلْ هُوَ شَاعَرٌ) وما أتى به شعر يخيل إلى السامع معاني لاحقيقة لها ، وهذا الاضطراب شأن المبطل المحجوج فانه لا يزال يتردد بين باطل وأبطل ويتذبذب بين فاسد وأفسد ، فبل الأولى كما ترى من كلامه عز وجل وهي انتقالية والمتنقل منه ما تقدم باعتبار خصوصه والاخيرتان من كلامهم المحكي وهما ابطاليتان لتردهم وتحيرهم في تزويرهم وجملة المقول داخلة في النجوى .

وجوز أن تكون الأولى انتفالية والمتنقل منه ما تقدم بقطع النظر عن خصوصه والجللة غير داخله في النجوى ، وكلا الجهين وجهه وليس فيهما إلا اختلاف معنى بل ، وكون الأولى من الحساية والاخيرتين من المحسكى ولامانع منه .

وجوز أن تكون الأولى من كلامهم وهى ابطالية أيضا متعلقة بقولهم هو سحر المدلول عليه بأفتأون السحرة ورد بأنه إنما يصح لو كان النظم الكريم قالوا بل الخ ليفيد حكاية اضرابهم ، وكونه من القلب وأصله قالوا بل لا يخفى ما فيه ، وقد أجيب أيضا بأنه اضراب فى قولهم المحسكى بالقول المقدر قبل قوله تعالى (هل هذا) الخ أو الذى تضمنه النجوى وأعيد القول للفاصل أو لكونه غير مصرح به ولا يخفى ما فيه أيضا ، وجوز أن تكون الثلاثة من كلامه عز وجل على أن ذلك تنزيل لأقوالهم فى درج الفساد وأن قولهم الثانى أقصد من الأول والثالث أقصد من الثانى وكذلك الرابع من الثالث ، وإطلاق على نحو هذا الاضراب الترتى لكن لم يقل هنا ترقياً لإشارة إلى أن الترتى فى القبح تنزىل فى الحقيقة ، ووجه ذلك كما قال فى الكشف أن قولهم إنه سحر أقرب من الثانى فقد يقال : إن من البيان لسحراً لأن تخالط الكلام التى لا تنضب لاشبه لها بوجه بالنظم الأنيق الذى أبكم كل منطق ، ثم ادعاء أنها مع كونها تخالط مفتريات أبعد وأبعد لأن النظم بمادته وصورته من أتم القواطع دلالة على الصدق كيف وقد انضم إليه أن القائل عليه الصلاة والسلام علم عندهم فى الأمانة والصدق ، والاخير هذيان المبرسمين لأنهم أعرف الناس بالتمييز بين المظوم والمنثور طبعاً وبين ما يساق للشعر وما سبق له هذا الكلام الذى لا يشبه بليغات خطابهم فضلاً عن ذلك وبين محسنات الشعر ومحسنات هذا النثر هذا فيما يرجع إلى الصورة وحدها ، ثم إذا جئت إلى المادة وتركب الشعر من الخيلات والمعانى النازلة التى يهتدى إليها الاجلاف وهذا من اليقينية العقيدة والدينيات العملية التى عليها مدار المعاد والمعاش وبها تنفاضل الاشراف فأظهر وأظهر ، هذا والقائل عليه الصلاة والسلام بمن لا يتسهل له الشعر وإن أرادته خالطوه وذاقوه أربعين سنة اه ، \*

وكون تركب الشعر من الخيلات باعتبار الغالب فلا ينافيه قوله وَاللَّهُ يَخْتَارُ «إن من الشعر لحكمة» لانه باعتبار الندرة ويؤيده التأكيذ بان الدالة على التردد فيه ، وقد جاء الشاعر بمعنى الكاذب بل قال الراغب : إن الشاعر فى القرآن بمعنى الكاذب بالطبع ، وعليه يكون قد أرادوا قائلهم الله تعالى بل هو وحاشاه ذوافترامات كثيرة ، وليس فى بل هنا على هذا الوجه إبطال بل اثبات للحكم الأول وزيادة عليه كما صرح بذلك الراغب ، وفى وقوعها للإبطال فى كلام الله تعالى خلاف فائتبه ابن هشام ومثله بقوله تعالى (وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون) وهم ابن مالك فى شرح الكافية ففناه ، والحق أن الإبطال إن كان لما صدر عن الغير فهو واقع فى القرآن وإن كان لما صدر عنه تعالى فغير واقع بل هو محال لأنه بداه ، وربما يقال : مراد ابن مالك بالمتنى الضرب الثانى ، ثم إن هذا الوجه وإن كان فيه بعد لا يخلو عن حسن كما قيل فتدبر .

(فَلْيَأْتِنَا بآيَةٍ) جواب شرط محذوف يفصح عنه السياق كأنه قيل وإن لم يكن كما قلنا بل كان رسولاً من الله عز وجل كما يقول فلاناً بآية (كَأَرْسَلْنَا نُوحًا) وقد التمس ابورى غير هذا الشرط فقال أخذنا من كلام الامام فى بيان حاصل معنى الآية : إنهم أنكروا أولاً كون الرسول من جنس البشر ثم إنهم كأنهم قالوا سلمنا ذلك ولكن الذى ادعيت أنه معجز ليس بمعجز غايته أنه خارق للعادة وما كل خارق لها

معجز فقد يكون سحراً هذا إذا ساعدنا على أن فصاحة القرآن خارجة عن العادة لكننا عن تسليم هذه المقدمة بمراحل فانا ندعى أنه في غاية الركائكة وسوء النظم كأصغاث احلام سلمنا وليسكنه من جنس كلام الاوساط افتراه من عنده سلمنا أنه كلام فصيح لكنك لا يتجاوز فصاحة الشعر. وإذا كان حال هذا المعجز هكذا فليأتنا بآية لا ينطرق اليها شيء من هذه الاحتمالات كما أرسل الاولون انتهى وهو كما ترى.

وما موصولة في محل الجر بالكاف والجملة بعدها صلة والعائد محذوف، والجار والمجرور متعلق بمقدر وقع صفة لآية أي فليأتنا بآية مثل الآية التي أرسل بها الاولون ، ولا يضر فقد بعض شروط جواز حذف العائد المحرور بالحرف إذ لا اتفاق على اشتراط ذلك، ومن اشترط اعتبر العائد المحذوف هنا منصوباً من باب الحذف والايصال ، وهو مبيع واسع، وأرادوا بالآية المشبه بها كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما النافقة والمصا ونحوهما، وكان الظاهر أن يقال فليأتنا بما أتى به الاولون أو بمثل ما أتى به الاولون إلا أنه عدل عنه إلى ما في النظم الكريم لدلالته على ما دل عليه مع زيادة كونه مرسلًا به من الله عز وجل ، وفي التعبير في حقه صلى الله عليه وسلم بالآيتين والعدول عن الظاهر فيما بعده إياه إلى أن ما أتى به صلى الله عليه وسلم من عنده وما أتى به الاولون من الله تبارك وتعالى فقيه تعريض مناسب لما قبله من الافتراء قاله الخفاجي وذكر أن ما قيل ان العدول عن كما أتى به الاولون لأن مرادهم اقتراح آية مثل آية موسى وآية عيسى عليهما السلام لا غيرها مما أتى به سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام وأن العلامة البيضاوي أشار إلى ذلك عما لا وجه له، وجوز أن تكون ما مصدرية والكاف منصوبة على أنها مصدر تشبيهي أي نعت لمصدر محذوف أي فليأتنا بآية إتيانا كأننا نمثل إرسال الاولين بها وصحة التشبيه من حيث أن المراد مثل آيتين الاولين بها لأن إرسال الرسل عليهم السلام متضمن الايتان المذكور كما في الكشف ، وفي الكشف أنه يدل على أن قوله تعالى (كما أرسل الاولون) كناية في هذا المقام، وفائدة العدول بعد حسن الكناية لتحقيق كونها آية مسلمة بثبوت الرسالة لا تنازع فيها ويترتب المقصود عليها، والقول بأن الإرسال المشبه به مصدر مجهول ومعناه كونه مرسلًا من الله تعالى بالآيات لا يسمن ولا يغني في توجيه التشبيه لأن ذلك مغاير للآيتين أيضا وإن لم ينفك عنه ، وقيل يجوز أن يحمل النظم الكريم على أنه أريد كل واحد من الآيتين والإرسال في كل واحد من طرفي التشبيه لكنه ترك في جانب المشبه ذكر الإرسال ، وفي جانب المشبه به ذكر الآيتين اكفاء بما ذكر في كل موطن عما ترك في الموطن الآخر ، ولا يخفى بعده ، ثم أن الظاهر أن اقترانهم بإرسال الاولين ليس عن صميم الفؤاد بل هو امر اقتضاه اضطرابهم وتخييرهم ، وذكر بعض الأجلة أن ما يرجح الحل على أن ما تقدم حكاية أقوالهم المضطربة هذه الحكاية لأنهم منعوا أولا أن يكون الرسول بشرا وبتوا القول به وبنوا ما بنوا ثم سلموا أن الاولين كانوا ذوى آيات وطالبوه عليه الصلاة والسلام بالآيتين بنحو ما أتوا به منها، وعلى وجه التنزيل لأقوالهم على درج الفساد يحمل هذا على أنه تنزل منهم، والعدول إلى الكناية لتحقيق تنزله عن شأوهم انتهى فتأمل ولا تغفل.

(مَا آمَنَتْ قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْيَةٍ) كلام مستأنف مسوق لتكذيبهم فيما ينبي عنه خاتمة مقالهم من الوعد الضمني بالايمان عند اتيان الآية المقترحة وبيان أنهم في اقتراح ذلك كالباحث عن حفته بظلفه

وإن ترك الاجابة اليه ابقاء عليهم كيف لا ولو أعطوا ما اقترحوه مع عدم إيمانهم قطعاً لاستصّلوا لجرّيان سنة الله تعالى شأنه في الامم السالفة على استئصال المقترحين منهم إذا أعطوا ما اقترحوه ثم لم يؤمنوا وقد سبقت كلمته سبحانه أن هذه الامة لا يعذبون بعذاب الاستئصال ، وهذا أولى بما قيل أنهم لما طعنوا في القرآن وانه معجزة وبالعوا في ذلك حتى أخذوا من قوله تعالى ( أفأتاتون السحر ) إلى أن انتهوا إلى قوله سبحانه ( فليأتنا ) الخ جىء بقوله عز وجل ( ما آمنت ) الخ تسلياً له ﷺ في أن الانذار لا يجدى فيهم • وأياً ما كان فقوله سبحانه ( من قرية ) على حذف المضاف أى من أهل قريه ، ومن مزيدة لتأكيد العموم وما بعدها في محل الرفع على الفاعلية ، وقوله سبحانه ﴿ أَهْلَكْنَاهَا ﴾ في محل جر أو رفع صفة قرية ، والمراد أهلكناها بإهلاك أهلها لعدم إيمانهم بعد مجىء ما اقترحوه من الآيات ، وقيل القرية مجاز عن أهلها فلا حاجة إلى تقدير المضاف •

واعترض بأن (أهلكناها) ياباه والاستخدام وإن كثر في الكلام خلاف الظاهر ، وقال بعضهم: لك أن تقول إن اهلاكها كناية عن اهلاك أهلها وما ذكر أولاً ، والهمزة في قوله سبحانه ﴿ أَفَهُمْ يُؤْمِنُونَ ﴾ لا إنكار الوقوع والفاء للعطف اما على مقدر دخلته الهمزة فافادت إنكار وقوع إيمانهم ونفيه عقيب عدم إيمان الاولين فالمعنى أنهم يؤمن من أمة من الامم المهلكة عند اعطاء ما اقترحوه من الآيات أهم لم يؤمنوا فهؤلاء يؤمنون لو أعطوا ما اقترحوه أى مع انهم اعنى واطفى في يفهم بمعونة السياق والعدول عن فهم لا يؤمنون أيضاً واما على ( ما آمنت ) على أن الفاء متقدمة على الهمزة في الاعتبار مفيدة لترتيب إنكار وقوع إيمانهم على عدم إيمان الاولين وإنما قدمت عليها الهمزة لاقتضائها الصدارة ، وقوله عز وجل ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ الْأَرْجَالَ ﴾ جواب لما سألهم من أن الرسول لا يكون الا ملوكا المشار اليه بقولهم هل هذا الا بشر مثلكم الذى بنوا عليه ما بنوا فهو متعلق بذلك وقدم عليه جواب قولهم ( فليأتنا ) لأنهم قالوا ذلك بطريق التعجيز فلا بد من التسارعة إلى رده وإبطاله ولأن في هذا الجواب نوع بسط يخل بتقديمه بتجاوب النظم الكريم ، وقوله تعالى :

﴿ نُوحِ إِلَيْهِمْ ﴾ استئناف مبين لكيفية الارسال، وصيغة المضارع لحكاية الحال الماضية المستمرة وحذف المفعول لعدم القصد إلى خصوصه، والمعنى ما أرسلنا إلى الامم قبل ارسالك إلى أمك إلا رجلا لا ملائكة نوحى اليهم بواسطة الملك ما نوحى من الشرائع والاحكام وغيرهما من القصص والاخبار فانوحى اليك من غير فرق بينهما في حقيقة الوحي وحقيقة مدلوله كما لا فرق بينك وبينهم في البشرية فإلهم لا يفهمون أنك لست بدعا من الرسل وإن ما أوحى اليك ليس مخالفا لما أوحى اليهم فيقولون ما يقولون ، وقال بعض الافاضل : إن الجملة في محل النصب صفة مادحة لرجالا وهو الذى يقتضيه النظم الجليل ، وقرأ الجمهور ( يوحى اليهم ) بالياء على صيغة المبني للمفعول جريا على سنن الكبرياء وإيذا بتعين الفاعل ، وقوله تعالى :

﴿ فَسَلُّوا أَسْمَاءَ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ تلوين للخطاب وتوجيه له إلى الكفرة لتبكيته واستزأهم عن رتبة الاستبعاد والتكثير اثر تحقيق الحق على طريقة الخطاب لرسول الله ﷺ لأنه الحقيق بالخطاب في أمثال تلك الحقائق الانيقة، وأما الوقوف عليها بالسؤال من الغير فهو من وظائف العوام وأمره ﷺ بالسؤال في بعض

الآيات ليس للوقوف وتحصيل العلم بالمستول عنه لاسر آخر، والغناء لترتيب ما بعدها على ما قبلها، وأهل الذكر أهل الكتاب كما روى عن الحسن وقتادة وغيرهما، وجواب الشرط محذوف ثقة بدلالة المذکور عليه أى إن كنتم لاتعلمون ما ذكر فاسألوا أهل الجمله أهل الكتاب الواقفين على أحوال الرسل السالفة عليهم الصلاة والسلام لتزول شبهتكم أمروا بذلك لأن اخبار الجم الغفير يفيد العلم فى مثل ذلك لاسيما وهم كانوا يشايعون المشركين فى عداوته ﷺ ويشاورونهم فى أمره عليه الصلاة والسلام فقيه من الدلالة على كمال وضوح الامر وقوة شأن النبي ﷺ ما لا يخفى، وعن ابن زيد أن أهل الذكر هم أهل القرآن. ورده ابن عطية بأنهم كانوا خصومهم فكيف يؤمرون بسؤالهم، ويرد ذلك على ما زعمته الامامية من أنهم آله ﷺ وقد تقدم السلام فى ذلك \*

﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً﴾ بيان لكون الرسل عليهم السلام اسوة لسائر افراد الجنس فى احكام الطبيعة البشرية والجسد على ما فى القاموس جسم الانسان والجن والملك، وقال الراغب: هو كالجسم إلا أنه أخص منه، قال الخليل: لا يقال الجسد لغير الانسان من خالق الأرض ونحوه، وأيضاً فإن الجسد يقال لماله لون والجسم لما لا يبين له لون كالهوا والماء (١)، وقوله تعالى (وما جعلناهم جسداً) الخ يشهد لما قاله الخليل انتهى، وقيل: هو جسم ذو تركيب وظاهره أنه أعم من الحيوان ومنهم خصه به، وقال بعضهم: هو فى الاصل مصدر جسد الدم يجسداً أى التصق وأطلق على الجسم المركب لأنه ذو اجزاء ملتصق بعضها ببعض، ثم الظاهر أن الذى يقول بتخصيصه بحيث لا يشمل غير العاقل من الحيوان مثلاً غاية ما يدعى أن ذلك بحسب أصل وضعه ولا يقول بعدم جواز تميمه بعد ذلك فلا تغفل، ونضبه إما على أنه مفعول ثان للجعل، والمراد تصيره كذلك ابتداء على طريقة قولهم سبحانه من صغر البعوض وكبر الفيل، وأما حال من الضمير والجعل ابداعي وأفراده لأعادة الجنس الشامل للكثير أو لانه فى الاصل على ما سمعت مصدر وهو يطلق على الواحد المذكور وغيره، وقيل: لارادة الاستغراق الافرادى فى الضمير أى جعلنا كل واحد منهم، وقيل: هو بتقدير مضاف أى ذوى جسد، وفى التسهيل أنه يستغنى بثنية المضاف وجمعه عن ثنية المضاف اليه وجمعه فى الاعلام وكذا ما ليس فيه لبس من اسماء الاجناس. وقوله تعالى ﴿لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ﴾ صفة (جسداً) أى وما جعلناهم جسداً مستغنيا عن الغذاء بل محتاجا اليه ﴿وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ﴾ أى باقين ابدًا، وجوز أن يكون الخلود بمعنى الملك المديد، واختير الاول لأن الجملة مقررة لما قبلها من كون الرسل السالفة عليهم الصلاة والسلام بشرا لاملاتسكه لما يقتضيه اعتقاد المشركين الفاسد وزعمهم السكاسد، والظاهر هم يعتقدون أيضاً فى الملائكة عليهم السلام الابدية كاعتقاد الفلاسفة فيهم ذلك إلا أنهم يسمونهم عقولا مجردة، وحاصل المعنى جعلناهم أجساداً متغذية صائرة إلى الموت بالآخرة حسب آجالهم ولم نجعلهم ملائكة لا يتغذون ولا يموتون حسماً تزعمون، وقيل: الجملة رد على قولهم (ما لهذا الرسول يأكل الطعام) الخ والاول أولى، نعم هى مع كونها مقررة لما قبلها فيها رد على ذلك. وفى إثبات (وما كانوا) على وما جعلناهم تنبيه على أن عدم الخلود والبقاء من توابع جبلتهم فى هذه النشأة التى أشير إليها بقوله تعالى (وما جعلناهم جسداً) الخ لا بالجعل المستأنف بل إذا نظرت إلى سائر المركبات من العناصر المتضادة رأيت بقاءها سوية أمراً غريباً وانتهضت إلى طلب العلة لذلك ومن هنا قيل:

ولا تتبع الماضي سؤالك لم مضى وعرج على الباقي وسائله لم بقى  
بل لا يبعد أن تكون الممكنات مطلقا كذلك فقد قالوا: إن الممكن إذا خلى ذاته يكون معدوما إذ العدم  
لا يحتاج إلى علة وتأثير بخلاف الوجود؛ ولا يزم على هذا أن يكون العدم مقتضى الذات حتى يصير متمتعا إذ  
مرجع ذلك إلى أولوية العدم واليقينه بالنسبة إلى الذات، ويشير إلى ذلك على أقبل قول أبي علي في الهبئات الشفاه  
للمعلول في نفسه أن يكون ليس وله عن علتها أن يكون آيسا، وقولهم باستواء طرفي الممكن بالنظر إلى ذاته معناه استواءه  
في عدم وجوب واحد منهما بالنظر إلى ذاته، وقولهم علة العدم عدم علة الوجود بمعنى أن العدم لا يحتاج إلى تأثير  
وجعل بل يكفيه انعدام العلة لأن عدم العلة مؤثر في عدم المدلول ولعل في قوله وَمَا شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى ما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن  
إشارة إلى هذا فتدبر، وقوله تعالى ﴿ثُمَّ صَدَقْنَاهُمُ الْوَعْدَ﴾ قيل: عطف على ما يفهم من حكاية وحية تعالى إلى المرسلين  
على الاستمرار التجددى كأنه قيل أو حينئذ اليهم أو حينئذ صدقناهم الوعد الذي وعدناهم في تضاعيف الوحي  
بإهلاك أعدائهم، وقيل: عطف على (نوحى) السابق بمعنى أو حينئذ، وتوسط الأمر بالسؤال وادعاه اهتماما بالزامهم  
والرد عليهم؛ وقال الحفاجي: هو عطف على قوله تعالى: (أرسلنا) وثم للتراخي الذكرى أى أرسلنا رسلا من البشر  
وصدقناهم ما وعدناهم فكذلك محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فاحذروا تكذيبه ومخالفته فالآيات كما تضمنت الجواب تضمنت التأييد  
انتهى، وفيه تأمل، ونصب (الوعد) على نزع الخافض والأصل صدقناهم في الوعد ومنه صدقوهم القتال وصدقنى من  
بكره، وقيل: على أنه مفعول ثلث وصدق قد تتعدى للمفعولين من غير توسط حرف الجر أصلا

﴿فَالْحَيَاتُومَ وَمَنْ شَاءَ﴾ أى من المؤمنين بهم كما عليه جماعة من المفسرين، وقيل منهم ومن غيرهم ممن تستدعى  
الحكمة إبقائه كمن سيؤمن هو أو بعض فروعه بالآخرة وهو السرفى حماية الذين كذبوه وآذوه وَصَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من عذاب  
الاستئصال، ورجع ما عليه الجماعة بالمقابلة بقوله تعالى ﴿وَأَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ ٩﴾ وذلك لحل التعريف على  
الاستعراق والمسرفين على الكفار مطلقا لقوله تعالى (وأن المسرفين هم أصحاب النار) بناء على أن المراد بأصحاب  
النار ملازموها والمخلدون فيها ولا يغاد فيها عندنا إلا الكفار، ومن عمه أولا قال: المراد بالمسرفين من عد أولئك  
المنجيين، والتعبير بمن نشاء دون من آمن أو من معهم مثلا ظاهر في أن المراد بذلك المؤمنون وآخرون معهم  
ولا يظهر على التخصيص وجه العدول عما ذكر إلى ما في النظم الكريم والتعبير بنشأ مع أن الظاهر شأن الحسكية  
الحال الماضية، وقوله سبحانه ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا﴾ كلام مستأنف مسوق لتحقيق حقيقة القرآن العظيم  
الذى ذكر في صدر السورة الكريمة إعراض الناس عما يأتهم من آياته واستنزائهم به واضطرابهم في أمره وبيان  
علو مرتبته إثر تحقيق رسالته وَصَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ببيان أنه كسائر الرسل الكرام عليهم الصلاة والسلام قد صدر بالتوكيد  
القسمى إظهارا لمزيد الاعتناء بضمونه وإيناسا بكرن المخاطبين في أقصى مراتب التكبير والخطاب لقريش،  
وجوز أن يكون لجميع العرب وتزوين كتابا للتعظيم والتفخيم أى كتابا عظيم الشأن نير البرهان، وقوله  
عز وجل ﴿فِيهِ ذِكْرُكُمْ﴾ صفة له مؤكدة لما أفاده التنكير التفخيى من كونه جليل القدر بأنه جميل الآثار  
مستجلب لهم منافع (جليلة) والمراد بالذكر كما أخرج البيهقي في شعب الإيمان وابن المنذر وغيرهما عن ابن  
عباس الصيت والشرف مجازا أى فيه ما يوجب الشرف لكم لأنه بلسانكم ومبزل على نبي منكم تنشرون بشرفه

وتشتهرون بشهرته لأنكم حملته والمرجع في حل معاقده وجعل ذلك فيه مبالغة في سببته له، وعن سفيان أنه مكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال أى فيه ما يحصل به الذكر أى الثناء الحسن وحسن الاحدوثة من مكارم الاخلاق ومحاسن الأعمال إطلافاً لاسم المسبب على السبب فهو مجاز عن ذلك أيضاً

وأخرج غير واحد عن الحسن أن المراد فيه ما تحتاجون اليه في أمور دينكم وزاد بعض ودنياكم، وقيل الذكر بمعنى التذكير مضاف للمفعول، والمعنى فيه موعظتكم، ورجح ذلك بأنه الأنسب بسباق النظم الكريم وسياقه فان قوله تعالى ﴿ أَفَلَا تَعْقُلُونَ ۝ ١ ﴾ إنكار توبيخى فيه بعث لهم على التدبر في أمر الكتاب والتدبر فيما في تضاعيفه من فنون المواعظ والروايج التي من جملتها القوارع السابقة واللاحقة •

وقال صاحب التحرير : الذى يقتضيه سياق الآيات ان المعنى فيه ذكر قبائحكم ومثالبكم وما علمت به أنبياء الله تعالى عليهم الصلاة والسلام من التكذيب والعناد . وقوله تعالى ( أفلا تعقلون ) انكار عليهم في عدم تفكيرهم مؤد الى التنبيه عن سنة الغفلة انتهى ، وفيه بعد، والفاء للمطف على مقدر ينسحب عليه الكلام أى الا تفكرون فلا تعقلون ان الامر كذلك أولا تعقلون شيئا من الأشياء التي من جملتها ما ذكره وقوله عز وجل

﴿ وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ ﴾ نوع تفصيل لإجمال قوله تعالى ( وأهلكنا المسرفين ) وبيان لكيفية اهلاكهم وتنبه على كثرتهم ، فكبح خبرية مفيدة للتشكيير محلها النصب على أنها مفعول (لقصمنا) و(من قرية) تمييز، وفي لفظ القصم الذى هو عبارة عن الكسر بتفريق الاجزاء واذهاب التماسها بالكسبة كما يشعر به الايتان بالقاف الشديدة من الدلالة على قوة الغضب وشدة السخط ما لا يخفى، وقوله تعالى ﴿ كَانَتْ ظَالِمَةً ﴾ صفة (قرية) وكان الاصل على ما قيل أهل قرية كما يفيى عنه الضمير الآتى إن شاء الله تعالى لحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فوصف بجاهل من صفات المضاف أعنى الظلم فكأنه قيل وكثيرا قصمنا من أهل قرية كانوا ظالمين بآيات الله تعالى كافرين بها مثلكم

وفى الكشف المراد بالقرية أهلها ولذلك وصفت بالظلم فيكون التجور في الطرف ، وقال بعضهم : لك أن تقول وصفها بذلك على الإسناد المجازى وقوله ( قصمنا من قرية ) كناية عن قصم أهلها للزوم اهلاكها اهلاكهم فلا مجاز ولا حذف، وأيا ما كان فليس المراد قرية معينة ، وأخرج ابن المنذر . وغيره عن الكلبي أنها حضور قرية باليمن ، وأخرج ابن مردويه من طريقه عن أبى صالح عن ابن عباس أنه قال بعث الله تعالى نبيا من حمير يقال له شعيب فوثب اليه عبد فضربه بعضا ففسار اليهم فاحتصر فقاتلهم فقتلهم حتى لم يبق منهم شيء وفيهم أنزل الله تعالى ( ولم قصمنا ) الخ ، وفى البحر أن هؤلاء كانوا بحضور وأن الله تعالى بعث اليهم نبيا فقتلوه فسلط الله تعالى عليهم فاحتصر كما سلطه على أهل بيت المقدس بعث اليهم جيشا فهزموه ثم بعث اليهم آخر فهزموه فخرج اليهم بنفسه فهزمهم وقتلهم ، وعن بعضهم أنه كان اسم هذا النبي موسى بن ميثا ، وعن ابن وهب أن الآية في قريتين باليمن احدهما حضور والأخرى قلابة بطر أهلها فاهلكهم الله تعالى على يد محتصر ، ولا يخفى أنه مما ياباه ظاهر الآية والقول بانها من قبيل قولك لم أخذت من دراهم زيد على أن الجار متعلق باخذت والتمييز محذوف أى كم درهم أخذت من دراهم زيد ، ويقال هنا إنها بتقدير كم ساكن قصمنا من ساكنى قرية أو نحو ذلك مما لا ينبغي أن يلتفت اليه إلا بالرد عليه، فلعل ما في الروايات محمول

على سبيل التمثيل ، ومثل ذلك غير قليل ، وفي قوله سبحانه ﴿ وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا ﴾ أى بعد اهلاك أهلها لا بعد تلك الفعل كما توهم ﴿ قَوْمًا آخَرِينَ ١١ ﴾ أى ليسوا منهم فى شئ تنبيه على استئصال الأولين وقطع دابرهم بالكفاية وهو السر فى تقديم حكاية انشاء هؤلاء على حكاية مبادئ اهلاك أولئك بقوله سبحانه : ﴿ فَلَمَّا أَحْسَسُوا بِأُسْثَانًا ﴾ فضمير الجمع للاهل لا لقوم آخرين إذ لا ذنب لهم يقتضى ما تضمنه هذا الكلام ، والاحساس الادراك بالحاسة أى فلما أدركوا بحاستهم عذابنا الشديد ، ولعل ذلك العذاب كان ما يدرك بأحدى الحواس الظاهرة ، وجوز أن يكون فى البأس استعارة مكنية ويكون الاحساس تخيلا وأن يكون الاحساس مجازا عن مطلق الادراك أى فلما أدركوا ذلك ﴿ إِذَا هُمْ مِنْهَا ﴾ أى من القرية فى ابتداءة أو من البأس والتأنيث لأنه فى معنى النعمة والبأساء فى تعليلية وهى على الاحتمالين متعلقة بقوله تعالى ﴿ يَرْكُضُونَ ١٣ ﴾ وإذا فجائية ، والجملة جواب لما ، وركض من باب قتل بمعنى ضرب الدابة برجله وهو متعمد ، وقد يرد لازما كركض الفرس بمعنى جرى كما قاله أبو زيد ولا عبرة بمن أنكره ، والركض هنا كناية عن الهرب أى فاذا هم يهربون مسرعين راكضين دوابهم ٥

وجوز أن يكون المعنى مشبهين بمن يركض الدواب على أن هناك استعارة تبعية ولا مانع من حل الكلام على حقيقته على ما قبل ﴿ لَا تَرْكُضُوا ﴾ أى قيل لهم ذلك ، والفعل يحتمل أن يكون ملائكة العذاب أو من كان ثمة من المؤمنين قالوا ذلك على سبيل الهزء بهم ، وقال ابن عطية : يحتمل على الرواية السابقة أن يكون القائل من جيش مختصر وأراد بذلك خدعهم والاستيلاء بهم ، وقيل يحتمل أن يكون المراد يجعلون خلقا بأن يقال لهم ذلك وإن لم يقل على معنى أنهم بلغوا فى الركض والفرار من العذاب بعد الاتراف والتنعم بحيث من رآهم قال لا تركضوا ﴿ وَأَرْجِعُوا إِلَى مَا تُرْفَعُ فِيهِ ﴾ من النعم والتلذذ والاتراف بإطار النعمة وفى ظرفية ، وجوز كونها سببية ﴿ وَمَا سَكَنُكُمْ ﴾ التى كنتم تفتخرون بها ﴿ لَعَلَّكُمْ تَسْتَلُونَ ١٣ ﴾ بقصد السؤال والتشاور والتدبير فى المهمات والنوازل أو تستلون عما جرى عليكم ونزل بأموالكم ومنازلكم فتجيبوا السائل عن علم ومشاهدة أو يسألكم حشمكم وعبيدكم فيقولوا لكم بهم تأمرون وما ذا ترسمون وكيف نأتى ونذركم كنتم من قبل أو يسألكم الروافدون نوالكم اما لانهم كانوا أسخياء ينفقون أموالكم رثاء الناس وطلب الثناء أو كانوا بخلاء فقيل لهم ذلك تهكما لئلا تهكم ، وقيل على الرواية المتقدمة المعنى لعلمكم تستلون صلحا أو جزية أو أمرا تتفقون مع الملك عليه ، وقيل المراد بما كنتم النار فيكون المراد بارجعوا إلى مساكنكم ادخلوا النار تهكما ، والمراد بالسؤال السؤال عن الأعمال أو المراد بالعذاب على سبيل المجاز المرسل بذكر السبب وإرادة المسبب أى ادخلوا النار فى ثقلوا أو تعذبوا على ظلمكم وتكذيبكم بآيات الله تعالى وهو خلاف الظاهر كما لا يخفى •

﴿ قَالُوا ﴾ لما ينسوا من الخلاص بالهرب أو يفتنوا استعلاء العذاب ﴿ يَا وَيْلَتَنَا ﴾ ياهلا كنا ﴿ إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ١٤ ﴾ بآيات الله تعالى مستوجبين للعذاب ، وهذا اعتراف منهم بالظلم واستتباعه للعذاب وندم عليه حين لا ينفعهم ذلك ، وقيل على الرواية السالفة إن هذا الندم والاعتراف كان حين أخذتهم السيوف ونادى مناد

من السماء بالنارات الانبياء ( فَآزَلَتْ تِلْكَ دَعْوَاهُمْ ) أى فاز الوابر دون تلك الكلمة، وتسميتها دعوى بمعنى الدعوة فانه يقال دعا دعوى ودعوة لأن المولول كأنه يدعو الويل قائلا يا ويل تعال فهذا أوانك • وجوز الحوفي، والبخارى، وأبو البقاء كون (تلك) اسم زالو (دعواهم) خبرها والعكس، قال أبو حيان: وقد قال ذلك قبلهم الرجاج، وأما أصحابنا المتأخرون فسلمى أن اسم كان وخبرها مشبه بالفاعل والمفعول فكما لا يجوز في الفاعل والمفعول التقدم والتأخر إذا أوقف ذلك في اللبس لعدم ظهور الاعراب لا يجوز في باب كان ولم ينازع فيه أحد إلا أبو العباس أحمد بن الحجاج من نبيه تلاميذ الشلوبين اه • وقال الفاضل الحفاجي: إن ما ذكره ابن الحجاج في كتاب المدخل أنه ليس فيه التباس وأنه من عدم الفرق بين الالتباس وهو أن يفهم منه خلاف المراد والالهام وهو أن لا يتعين فيه أحد الجانبين. ولاجل هذا جوزه، وما ذكره محل كلام وتدبره.

وفي حراشي الفاضل البهلوان على تفسير البيضاوى إن هذا في الفاعل والمفعول وفي المبتدا والخبر إذا اتقى الاعراب، والقرينة مسلم مصرح به، وأما في باب كان وأخواتها فغير مسلم اه • والظاهر أنه لا فرق بين باب كان وغيره ما ذكر وإن سلم عدم التصريح لاشتراك ما ذكره علة المنع

ثم إن ذلك إلى الالتباس أقرب منه إلى الاجمال لاسيما في الآية في رأى فافهم ( حَتَّى جَعَلْنَاهُمْ حَصِيدًا خَامِدِينَ ) أى إلى أن جعلناهم بمنزلة النبات المحصود والنار الخادمة في الهلاك قاله العلامة الثاني في شرح المفتاح (١) ثم قال في ذلك استعارة تان بالكناية بلفظ واحد هو ضمير (جعلناهم) حيث شبه بالنبات وبالنار وأورد بالذ كر وأريد به المشبه بهما أعنى النبات والنار ادعاء بقرينة أنه نسب إليه الحصاد الذى هو من خواص النبات والخمود الذى هو من خواص النار، ولا يجعل من باب التشبيه مثل ضميرهم عمى لأن جمع (خامدين) جمع العقلاء يتأى التشبيه إذ ليس لنا قوم خامدون يعتبر تشبيه أهل القرية بهم إذ الخمود من خواص النار بخلاف الصمم مثلاً فإنه يجعل بمنزلة هم كقوم صم وكذا يعتبر (حصيدا) بمعنى محصودين على استواء الجمع والواحد في فعل بمعنى مفعول ليلائم (خامدين) نعم يجوز تشبيه هلاك القوم بقطع النبات والخمود النار فيكون استعارة تصريحية تبعية في الوصفين انتهى، وكذا في شرح المفتاح للسيد السند يبد أنه يجوز أن يجعل (حصيدا) فقط من باب التشبيه بناء على ما في الكشف أى جعلناهم مثل الحصيد كما تقول جعلناهم رماداً أى مثل الرماد، وجعل غير واحد افراد الحصيد لهذا التأويل فإن مثلاً لكونه مصدراً في الاصل يطلق على الواحد وغيره وهو الخبر حقيقة في التشبيه البليغ ويلزم على ذلك صحة الرجال أسد وهو كما ترى، واعترض على قول شارحين: إذ ليس لنا النخبان فيه بخلاف أن مدار ما ذكره من كون (خامدين) لا يحتمل التشبيه جمعه جمع العقلاء المانع من أن يكون صفة للنار حتى لو قيل خامدة كان تشبيهاً وقد صرح به الشريف في حواشيه لكنه محل تردد لأنه لما صح الحمل في التشبيه ادعاء فلم لا يصح جمعه لذلك ولو لاه لمصحح الاستعارة أيضاً وذهب العلامة الطيبي والفاضل البني إلى التشبيه في الموضوعين في الآية أربعة احتمالات فتدبر جميع ذلك (و (خامدين) مع حصيداً في حيز المفعول الثاني للجمع كجملته حلوا حامضاً، والمعنى جعلناهم جامعين للحصاد والخمود أو لمائة الحصيد والخامدة أو لمائة الحصيد والخمود أو جعلناهم الكين على أنهم وجه فلا يرد أن الجمل نصب ثلاثة مفاعيل

(١) إلا أنه جعل ذلك في أهل حضور اه منه

هنا وهو مما ينصب مفعولين أو هو حال من الضمير المنصوب في (جعلناهم) أو من المستكن في (حصيدا) أو هو صفة لـ (حصيدا) وهو متعدد معنى، واعتراض بعضهم بأن كونه صفة له مع كونه تشبيها أريد به ما لا يقل بأباه كونه للعقلاء. ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا عَيْنًا يَوْمَ﴾ أي ما سويها هذا السقف المرفوع وهذا الماد الموضوع وما بينهما من أصناف الخلائق مشحونة بضروب البدائع والعجائب كما تسوى الجبابرة سقوفهم وفرشهم وسائر زخارفهم للهو واللعب وإنما سويها للفتاوى الدينية والحكم الربانية كأن تكون سببا للاعتبار ودليلا للمعرفة مع منافع لا تحصى وحكم لا تستقصى، وحاصله ما خلقنا ذلك خاليا عن الحكم والمصالح إلا أنه عبر عن ذلك باللعب وهو كما قال الراغب الفعل الذي لا يقصد به مقصد صحيح لبيان كمال تنزهه تعالى عن الخلق الخالي عن الحكمة بتصويره بصورة ما لا يرتاب أحد في استحالة صدوره عنه سبحانه، وهذا الكلام على ما قيل إشارة إجمالية إلى أن تكوين العالم وإبداع بني آدم مؤسس على قواعد الحكمة البالغة المستتعبة للغايات الجليلة وتنبه على أن ما حكى من العذاب النازل بأهل القرى من مقتضيات تلك الحكم ومتفرعاتها حسب اقتضاء أعمالهم إياه مع التخلص إلى وعيد المخاطبين، وفي الكشف أن الآيات لإثبات أمر النبوة ونفي تلك المطاعن السابقة على ما ذكره الامام وهو الحق لأنه قد تكرر في الكتاب العزيز أن الحكمة في خلق السماء والأرض وما بينهما العبادة والمعرفة وجزاء من قام بهما ومن لم يقم ولن يتم ذلك إلا بانزال الكتب وإرسال الرسل عليهم السلام، فنسكّر الرسالة جاعل خلق السماء والأرض لعبا تعالى خالقهما وخالق كل شيء عنه وعن كل نقص علوا كبيرا، ومنكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم جعل اظهار المعجزة على يديه من باب العبث واللعب ففيه اثبات نبوته عليه الصلاة والسلام وفساد تلك المطاعن كلها. \*

وقوله سبحانه: ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهَا لَاتَّخِذْنَاهُ مِنْ دُونِ﴾ استئناف مقرر لما قبله من انتفاء اللعب في خلق السماء والأرض وما بينهما، ومعنى الآية على ما استظهره صاحب الكشف لو أردنا اتخاذها لكان اتخاذها من جهتنا أي لها إلهيا أي حكمة اتخذوها لها من جهتهم وهذا عين الجد والحكمة فهو في معنى لو أردناه لا تمتنع. \*

وقوله تعالى: ﴿إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ كالتركيب لذلك المعنى المبالة في الامتناع على أن إن شرطية وجوابها محذوف أي (إن كنا فاعلين) ما يوصف بفعله باللهو فكيفها يكون فعلنا ولو حل على النفي ليكون تصريحاً بنتيجة السابق كما عليه جمهور المفسرين لكان حسنا بالغما انتهى، وقال الزمخشري: (من لدنا) أي من جهة قدرتنا، وجعل حاصل المعنى أنا لو أردنا ذلك لاتخذنا فانا قادرون على كل شيء إلا أننا لم نرده لأن الحكمة صارفة عنه، وذكر صاحب الكشف أن تفسيره ذلك بالقدرة غير بين، وقد فسره به أيضا البيضاوي وغيره وظاهره أن اتخاذ اللهو داخل تحت القدرة، وقد قيل إنه ممتنع عليه تعالى امتناعا ذاتيا والممتنع لا يصلح متعلقا للقدرة، وأجيب بأن صدق الشرطية لا يقتضي صدق الطرفين فهو تعليق على امتناع الإرادة أو يقال الحكمة غير منافية لاتخاذ ما من شأنه أن يتلوه به وإنما تنافي أن يفعل فعلا يكون هو سبحانه بنفسه لاهيا به فلا امتناع في اتخاذ بل في وصفه انتهى. \*

والحق عندى أن العبث لكونه نقضا مستحيل في حقه تعالى فتركه واجب عنه سبحانه وتعالى ونحن وإن لم نقل بالوجوب عليه تعالى لكننا قائلون بالوجوب عنه عز وجل، قال أفضل المتأخرين الكلبوي: إن

اضراب عن اتخاذ الله واللعب بل عن ارادة الاتخاذ كأنه قيل لكننا لا نريده بل شأنا أن نغلب الحق الذي من جملة الجدة على الباطل الذي من جملة الله، وتخصيص هذا الشأن من بين سائر شئونه تعالى بالذكر للتخلص لما سيأتى إن شاء الله تعالى من الوعيد، وعن مجاهد أن الحق القرآن والباطل الشيطان، وقيل الحق الحقجة والباطل شهيم، ووصفهم الله تعالى بغير صفاته من الولد وغيره، والعموم هو الأولى، وأصل القذف الرمي البعيد كما قال الراغب وهو مستلزم لصلابة الرمي وقد استعير للايراد أى نورد الحق على الباطل (فقدمه) أى يحقه بالكلية كما فعلنا باهل القرى المحكمة، وأصل الدمع كسر الشيء الرخو الاجوف وقد استعير للحق \*

وجوز أن يكون هناك تمثيل لغلبة الحق على الباطل حتى يذهبه برمي جرم صلب على رأس دماغه رخو ليشقه، وفيه إيماء إلى علو الحق وتسفل الباطل وأن جانب الأول باق والثاني فان، وجوز أيضاً أن يكون استعاره ممكنة بشيئه الحق بشيئ صلب يجئ من مكان عال والباطل بجرم رخو أجوف سافل، ولعل القول بالتمثيل أمثل، وقرأ عيسى ابن عمر (فقدمه) بالنصب، وضعف بأن ما بعد الفاء إنما ينتصب باضمار أن لا بالفاء خلافاً للكوفيين في جواب الأشياء الستة وما هنا ليس منها ولم ير مثله إلا في الشعر كقوله :

سأترك منزلى لبنى تميم والحق بالحجاز فاسترحا

على أنه قد قيل في هذا إن استرحا ليس منصوباً بل مرفوع مؤكّد بالنون الخفيفة موقوف عليه بالالف، ووجه بأن النصب في جواب المضارع المستقبل وهو يشبه التني في الترقب، ولا يخفى أن المعنى في الآية ليس على خصوص المستقبل، وقد قالوا إن هذا التوجيه في البيت ضعيف فيكون ما في الآية أضعف منه مأخذاً والعطف على هذه القراءة على الحق عند أبى البقاء، والمعنى بل نقذف بالحق فقدمه على الباطل أى نرى بالحق فباطله به وذكر بعض الأفاضل أنه لو جعل من قبيل علقتهما تينا وماء بارد أصح، واستظهر أن العطف على المعنى أى نفعل القذف فالدمع، وقرأ (فقدمه) بضم الميم والغين (فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ) أى ذاهب بالكلية وفي إذا الفجائية والجملة الاسمية من الدلالة على كمال المسارعة في الذهاب والبطلان لا لا يخفى فكانه زاهق من الأصل \*

(وَلَكُمْ الْوَيْلُ بِمَا تَصِفُونَ ١٨) وعيد لقريش والجميع الكفار من العرب بأنهم أيضاً مثل ما لا أولئك من العذاب والعقاب، وماتعليلة متعلقة بالاستقرار الذي تعلق به الخبر أو بمحذوف هو حال من الويل على مذهب بعضهم أو من ضميره المستتر في الخبر، وما إمامصدريّة أو موصولة أو موصوفة أى ومستقر لكم الويل والهلاك من أجل وصفكم له تعالى بما لا يليق بشأنه الجليل تعالى شأنه أو بالذي تصفونه أو بشيئ تصفونه به من الولد ونحوه أو كأننا ما تصفونه عز وجل به، وكون الخطاب من سمعت مما لا خفاء فيه ولا بعد، وأبعد كل البعد من قال: إنه خطاب لأهل القرى على طريق الالتفات من الغيبة في قوله تعالى (فأزالت تلك دعواهم) إليه

(وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) استئناف مقرر لما قبله من خلقه تعالى لجميع مخلوقاته على حكمه بالغة ونظام كامل وأنه سبحانه يحق الحق ويزهق الباطل، وقيل هو عدل لقوله تعالى (ولكم الويل) وهو كما ترى أى وله تعالى خاصة جميع المخلوقات خلقاً وملكاً وتديراً وتصرفاً وأحياء وماتة وتعذيباً وإثابة من غير أن

مذهب الماتريدية المتيين. للأفعال جهة محسنة أو مقبحة قبل ورود الشرع أنه إن كان في الفعل جهة تقتضي القبح فذلك الفعل محال في حقه تعالى فتركه واجب عنه سبحانه لا واجب عليه عز وجل ، وذلك كالتكليف بما لا يطاق عندهم ، وكالكذب عند محققى الاشاعرة والماتريدية وإن لم يكن فيه تلك الجهة فذلك الفعل ممكن له تعالى وليس بواجب عليه سبحانه فهم يوافقون الاشاعرة في أنه تعالى لا يجب عليه شيء انتهى .

ومن أنكر أن كون البعث نقضا كالكذب فقد كابر عقله ، وأبلغ من هذا أنه يفهم من كلام بعض المحققين القول بوجوب رعاية مطلق الحكمة عليه سبحانه لئلا يازم أحد المحالات المشهورة وأن المراد من نفي الاصحاب الوجوب عليه تعالى نفي الوجوب في الخصوصيات على ما قبله والمعتزلة ، ولعله حينئذ يراد بالوجوب لزوم صدور الفعل عنه تعالى بحيث لا يتمكن من تركه بناء على استلزامه محالا بعد صدور وجبه اختيارا لا مطلقا ولا بشرط تمام الاستعداد لئلا يلزم رفض قاعدة الاختيار كما لا يلزم رفضها في اختيار الامام الرازى ما اختاره كثير من الاشاعرة من لزوم العلم للنظر عقلا ، ومع هذا ينبغي التحاشي عن اطلاق الوجوب عليه تعالى فتدبره فانه مهم .

وقيل معنى من عندنا مما يليق بمحضرتنا من المجردات أى لا اتخذناه من ذلك لا من الاجرام المرفوعة والاجسام الموضوعة كديدن الجبارة في رفع العروش وتحسينها وتسوية القروش وتزينها انتهى \* ولا يخفى أن أكثر أهل السنة على إنكار المجردات ثم على تقدير تفسير الآية بما ذكر المراد الرد على من يزعم اتخاذ الله في هذا العالم لا أنه يجوز اتخاذه من المجردات بل هو فيها أظهر في الاستحالة ، وعن الجبائى أن المعنى لو أردنا اتخاذ الله لاتخذناه من عندنا بحيث لا يطلع عليه أحد لأنه نقص فستره أولى أو هو أسرع تبادرا مما في الكشف وذلك أبعد مغزى ، وقال الامام الواحدي : اللهو طلب الترويح عن النفس ثم المرأة تسمى لهوا وكذا الولد لأنه يستروح بكل منهما ولهذا يقال لامرأة الرجل وولده ريحاته ، والمعنى لو أردنا أن نتخذ امرأة ذات لهو أو ولدا ذا لهو لاتخذناه من لدنا أى ممانصطفيه ونختاره مانشاء كقوله تعالى ( لو أراد الله أن يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء ) وقال المفسرون : أى من الخور العين ، وهذا رد لقول اليهود في عزير وقول النصارى في المسيح وأمه من كونه عليه السلام ولدا وكونها صاحبة ، ومعنى ( من لدنا ) من عندنا بحيث لا يجرى لأحد فيه تصرف لأن ولد الرجل وزوجه يكونان عنده لا عند غيره انتهى . وتفسير اللهو هنا بالولد مروى عن ابن عباس والسدى ، وعن الزجاج أنه الولد بلغته حضرموت ، وكونه بمعنى المرأة حكاه قتادة عن أهل اليمن ولم ينسبه لأهل بلدة منه ، وزعم الطبرسى أن أصله الجماع ويكنى به عن المرأة لأنها تجماع ، وأنشد قول امرئ القيس :

الا زعمت بسباسة اليوم اتنى كبرت وان لا يحسن اللهو أمثالى

والظاهر حمل اللهو على ما سمعت أولا لقوله تعالى ( وما بينهما لابين ) ولأن نفي الولد سيجى . مصرحا إن شاء الله تعالى ، ويعلم من ذلك أن كون المراد الرد على النصارى وأضرابهم غير مناسب هنا ، ثم إن الظاهر من السياق أن إن شريطة والجواب محذوف ثقة بدلالة ما قبل عليه أى إن كنا فاعلين لاتخذناه من لدنا وكونها نافية وإن كان حسنا معنى وقد قاله جماعة منهم مجاهد . والحسن . وفتادة . وابن جريج استدرك عليه بعضهم بان أكثر معجمى إن النافية مع اللام الفارقة لكن الأمر في ذلك سهل ، وقوله تعالى ( بل نقذف بالحق على الباطل )

يكون لأحد في ذلك دخل ما استقلالا واستتباعا، وكأنه أريد هنا اظهار مزيد العظمة لجنى. بالسموات جمعا على معنى له كل من هو في واحدة واحدة من السموات ولم يرد فيها من سوى بيان اشتغال هذا السقف المشاهد والفرش الممهد وما استقر بينهما على الحكم التي لا تحصى فلذا جئ بالهاء بصيغة الافراد دون الجمع.

وفي الاتفاق حيث يراد العدد يؤتى بالياء بجموعه وحيث يراد الجهة يؤتى بها مفردة ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ﴾ وهم الملائكة مطلقا عليهم السلام على ما روى عن قتادة وغيره، والمراد بالعددية عندية الشرف لا عندية المكان وقد شبه قرب المسكنة والمنزلة بقرب المكان والمسافة فغير عن المشبه بلفظ دال على المشبه به فهناك استعارة مصرحة. وقيل عبر عنهم بذلك تنزيلا لهم لكرامتهم عليه عز وجل منزلة المقربين عند الملوك بطريق التمثيل، والموصول مبتدأ خبره قوله تعالى ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ﴾ أى لا يتعظمون عنها ولا يعدون أنفسهم ككبراء ﴿وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ١٩﴾ أى لا يكونون ولا يتعبون يقال حسر البعير واستحسر كل وتعب وحسرت أنا فهو متعد ولزم وقال أيضا أحسرت بالهمز.

والظاهر أن الاستحسار حيث لا طلب كما هنا أبلغ من الحسور فان زيادة المتنى تدل على زيادة المعنى، والمراد من الاتحاد بينهما الدال عليه كلامهم الاتحاد في أصل المعنى، والتعبير بالالتبيه على أن عبادتهم بقلها ودوامها حقيقة بأن يستحسر منها ومع ذلك لا يستحسرون وليس انتهى المبالغة في الحسور مع ثبوت أصله في الجملة، ونظير ذلك قوله تعالى (و ما ربك بظلام للعبيد) على أحد الأوجه المشهورة فيه \*

وجوز أبو البقاء وغيره أن يكون ذلك معطوفا على من الأولى وأمر تفسيره بالملائكة عليهم السلام على حاله، وذكر أنه هذا المطف لكون المعطوف أخص من المعطوف عليه في نفس الأمر كالعطف في قوله تعالى (تنزل الملائكة والروح) في الدلالة على رفعة شأن المعطوف وتعظيمه حيث أفرد بالذكر مع اندارجه في عموم ما قبله، وقيل إنما أفرد لأنه أعم من وجهه فان من في الأرض يشمل البشر ونحوهم وهو يشمل الحافين بالعرش دونه، وجوز أن يراد بمن عنده نوع من الملائكة عليهم السلام متعال عن التبو. والاستقرار في السماء والأرض، وكان هذا ميل إلى القول بتجرد نوع من الملائكة عليهم السلام، وأنت تعلم أن جمهور أهل الاسلام لا يقولون بتجرد شيء من الممكنات، والمشهور عن القائلين به القول بتجرد الملائكة مطلقا لا بتجرد بعض دون بعض. ثم إن أبا البقاء جوز في قوله تعالى (لا يستكبرون) على هذا الوجه أن يكون حالا من الأولى والثانية على قول من رفع بالظرف أو من الضمير في الظرف الذي هو الخبر أو من الضمير في (عنده) ويتعين أحدا الأخيرين عند من يعرب من مبتدأ ولا يجوز مجئ الحال من المبتدأ ولا يخفى \*

وجوز بعض الأفاضل أن تكون الجملة مستأنفة والأظهر جعلها خبراً لمن عنده، وفي بعض أوجه الحالية ما لا يخفى، وقوله تعالى ﴿يَسْبَحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ استئناف وقع جوابا عما قبله كأنه قيل ماذا يصنعون في عبادتهم أو كيف يعبدون ف قيل (يسبحون) الخ \*

وجوز أن يكون في موضع الحال من ضمير (لا يستحسرون) وقوله سبحانه ﴿لَا يَقْتَرُونَ ٢٠﴾ في موضع الحال من ضمير (يسبحون) على تقدير الاستئناف والحالية، وجوز على تقدير الحالية أن يكون هذا حالا من

ضمير (لا يستحسرون) أيضاً، ولا يجوز على تقدير الاستئناف كونه حالاً منه للفصل . وجوز أن يكون استئنافاً والمعنى ينزهون الله تعالى ويعظمونه ويمجدونه في كل الأوقات لا يتخلل تسديحهم فترة أصلاً بفراغ أو شغل آخر، واستشكل كون الملائكة مطلقاً كذلك مع أن منهم رسلاً يبلغون الرسالة ولا يتأني التسبيح حال التبليغ ومنهم من يعلن الكفرة كما ورد في آية أخرى . وقد سأل عبده بن الحارث بن نوفل كعباً عن ذلك كما أخرج ابن المنذر : وابن أبي حاتم . وأبو الشيخ في العظمة . والبيهقي في الشعب فاجاب بأنه جعل لهم التسبيح كالنفس فلا يمنع عن التكلم بشئ . آخر . وتذهب بأن فيه بعداً ، وقيل إن الله تعالى خالق لهم السنة فيسبحون ببعضهم ويبلغون مثلاً ببعضه ماخر ، وقيل تبليغهم ولعنهم الكفرة تسبيحاً معنيته

وقال الخفاجي : الظاهر أنه إن لم يحمل على بعضهم فالمراد به المبالغة كما يقال فلان لا يفتر عن ثنائك وشكر آلائك انتهى . ولا يخفى حسنه ، ويجوز أن يقال : إن هذا التسبيح كالخضور والذكر القلبى الذى يحصل لكثير من السالكين وذلك بما يجتمع مع التبليغ وغيره من الاعمال الظاهرة ، ثم إن كون الملائكة يسبحون الليل والنهار لا يستلزم أن يكون عندهم في السماء ليل ونهار لأن المراد إفادة دوامهم على التسبيح على الوجه المتعارف، وقوله تعالى : ( أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً ) حكاية لجناية أخرى من جنابات أولئك الكفرة هي أعظم من جنابة طعنهم في النبوة ، وأم هي المنقطعة وتقدير ليل الاضربية والهمزة الانكارية وهي لانكار الوقوع لا إنكار الواقع، وقوله تعالى : ( مِنَ الْأَرْضِ ) متعلق باتخذوا ومن ابتدائية على معنى أن اتخذهم إياها مبتداً من أجزاء الأرض كالخجارة وأنواع المعادن ويجوز كونها تبعية .

وقال أبو البقاء وغيره : يجوز أن تكون متعلقة بمحذوف وقع صفة لآلهة أى آلهة كائنة من جنس الأرض ، وأياً ما كان فالمراد التحقير لا التخصيص ، ومن جوزه التزم تخصيص الانكار بالشديد وهو غير سديد . وقوله تعالى : ( هُمْ يَنْشُرُونَ ٢١ ) أى يبعثون الموتى صفة لآلهة وهو الذى يدور عليه الانكار والتجهيل والتشنيع لانفس الاتخاذ فانه واقع لاحالة أى بل اتخذوا آلهة من الأرض هم خاصة مع حقارتهم وبجاديتهم ينشرون الموتى كلافان ما اتخذوه آلهة بمزول من ذلك وهم وإن لم يقولوا بذلك صريحاً لكنهم حيث ادعوا لها الالهية فكانهم ادعوا لها الالهية فكنيتهم ادعوا لها الانشاز ضرورة أنه من الخصائص الالهية حتماً ومعنى التخصيص في تقديم الضمير ما أشير اليه من التنبيه على كمال مباينة حالهم للانشاز الموجه لزيد الانكار كما أن تقديم الجار والمجرور في قوله تعالى ( أفى الله شك ) للتنبيه على كمال مباينة أمره تعالى لأن يشك فيه ، ويجوز أن يجعل ذلك من مستتبعات ادعائهم الباطل فان الألوهية مقتضية للاستقلال بالابداء والاعادة فحيث ادعوا للانصاف الإلهية فكانهم ادعوا لهم الاستقلال بالانشاز كما أنهم جعلوا بذلك مدعين لأصل الانشاز قاله المولى أبو السعود ، وقال بعضهم : تقديم الضمير للتقوى ، وما ذهب اليه من إفادته معنى التخصيص تبع فيه الزحشرى ، وفي الكشف الداعى إلى ترجيعه على التقوى انه ترشيح لما أبداه أولاً من أن الالهية لا تصح دون القدرة على الانشاز ولا وجه لتجويز كونه فضلاً انتهى ، وجوز أن تكون جملة ( هم ينشرون ) مستأنفة مقدراً معها استفهام انكارى ليبيان علة انكار الاتخاذ ، ولعل مجوز ذلك لا يسلم لزوم كون معنى الهمزة في أم المنقطعة انكار الوقوع ويجوز كونه إنكار الواقع ، وتفسير ( ينشرون ) يبعثون هو المشهور وعليه الجمهور ، وقال قطرب : هو بمعنى يخلقون

وقرأ الحسن . ومجاهد ( ينشرون ) يفتح الباء على أنه من نشر وهو وأنشر بمعنى وقد يحيى نشر لازماً يقال أنشرك الله تعالى الموتى فنشروا، وقوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَٰهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ إبطال التعدد الإله وضمير (فيهما) للسماء والأرض والمراد بهما العالم كله علويه وسفليه والمراد بالكون فيهما التمكن البالغ من التصرف والتدبير لا التمكن والاستقرار فيهما كما توهمه الفاضل الكلبي، والظرف على هذا متعلق بكان ، وقال الطيبي : إنه ظرف لآلهة على حد قوله تعالى : ( وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله ) وقوله سبحانه : ( وهو الله في السموات وفي الأرض ) وجعل متعلق الظرف بما ذكر هنا باعتبار تضمنه معنى الخالقية والمؤثرية .

وأنت تعلم أن الظاهر ما ذكر أولاً ، و ( إلا ) لمغايرة ما بعدها لما قبلها فهي بمنزلة غير ، وفي المعنى أنها تكون صفة بمنزلة غير فيوصف بها وبثاليها جمع منكر أو شبهه ومثل الاول بهذه الآية ، وقد صرح غير واحد من المفسرين أن المعنى لو كان فيهما آلهة غير الله وجعل ذلك الخفاجي إشارة إلى أن ( إلا ) هنا اسم بمعنى غير صفة لما قبلها وظهر اعرابها فيها بعدها لكونها على صورة الحرف كما في ال الموصولة في اسم الفاعل مثلاً .  
وأذكر الفاضل الشمني كونها بمنزلة غير في الاسمية لما في حواشي العلامة الثاني عند قوله تعالى : ( لا فارض ) من أنه لا قائل باسمية إلا التي بمنزلة غير ثم ذكر أن المراد بكونها بمنزلة غير أنها بمنزلة غير في مغايرة ما بعدها لما قبلها ذاتاً أو صفة ، ففي شرح الكافية للرضي أصل غير أن تكون صفة مفيدة لمغايرة مجرورها لموصوفها إما بالذات نحو مررت برجل غير زيد وإما بالصفة نحو دخلت بوجه غير الذي خرجت به ، وأصل الإلهي هم أدوات الاستثناء مغايرة ما بعدها لما قبلها نفيًا أو اثباتاً فلما اجتمع ما بعد الا وما بعد غير في معنى المغايرة حملت الاعلى غير في الصفة فصار ما بعد الا مغايرًا لما قبلها ذاتاً أو صفة من غير اعتبار مغايرته له نفيًا أو اثباتاً وحملت غير على الا في الاستثناء فصار ما بعدها مغايرًا لما قبلها نفيًا أو اثباتاً من غير مغايرته له ذاتاً أو صفة الا أن حمل غير على الا أكثر من حمل الا على غير لأن غير اسم والتصريف في الأسماء أكثر منه في الحروف فلذلك تقع غير في جميع مواقع الا انتهى .

وأنت تعلم أن المتبادر كون الاحين افادتها معنى غير اسماً وفي بقائها على الحرفية مع كونها وحدها أو مع ما بعدها بجمعها كالآتي . الواحد صفة لما قبلها نظر ظاهر وهو في كونها وحدها كذلك أظهر ، ولعل الخفاجي لم يقل ما قال الا وهو مطلع على قائل باسميتها ، ويحتمل أنه اضطره إلى القول بذلك ما يرد على القول ببقائها على الحرفية ، ولعمري أنه أصاب المحزون قال العلامة ماقال ، وكلام الرضى ليس نصاً في أحد الأمرين لا لا يخفى على المنصف ولا يصح أن تكون للاستثناء من جهة العربية عند الجمهور لأن ( ما له ) جمع منكر في الاثبات ومذهب الأكثرين كما صرح به في التلويح أنه لا استغراق له فلا يدخل فيه ما بعدها حتى يحتاج لإخراجه بها وهو يوجبون دخول المستثنى في المستثنى منه في الاستثناء المتصل ولا يكتفون بمجرد الدخول كما ذهب إليه المبرد وبعض الأصوليين فلا يجوز عندهم قام رجال الا زيدا على كون الاستثناء متصلاً وكذا على كونه منقطعاً بناءً على أنه لا بد فيه من الجزم بعدم الدخول وهو مفقود جزماً ، ومن أجاز الاستثناء في مثل هذا التركيب كالمبرد جعل الرفع في الاسم الجليل على البدلية . واعترض بعدم تقدم النفي ، وأجيب بأن لو للشرط وهو كالنفي . وعنه أنه أجاب بأنها تدل على الامتناع وامتناع الشيء اتعاؤه وزعم أن التعريف بعدها جائز وأن نحو لو كان

معنا الا زيد لهكذا أوجد كلام وخالف في ذلك سيبويه فانه قال لو قلت او كان معنا المثال لكننت قد أحلت •  
 ورد بأنهم لا يقولون لو جاءني دياراً كرمته ولا أوجاني من أحد أكرمته ولو كانت بمنزلة النافي لجاز ذلك كما  
 يجوز ما فيها ديار وما جاني من أحد . وتعبه الدماميني بأن للبرد أن يقول: قد أجمعنا على إجراء أبي مجرى النفي  
 الصريح وأجزنا التفرغ فيه قال الله تعالى (فأبى أكثر الناس الا كفوراً) ، وقال سبحانه : (ويأبى الله إلا  
 أن يتم نوره) مع أنه لا يجوز أبى ديار المحيى . وأبى من أحد الذهاب فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا •  
 وقال الرضى : أجاز المبرد الرفع في الآية على البديل لأن في لومعنى النفي وهذا كما أجاز الزجاج البديل في  
 (قوم يونس) في قوله تعالى : (فلو كانت قرية آمنت) الآية إجراء للتخصيص مجرى النفي والأولى عدم إجراء  
 ذلك في جواز الإبدال والتفرغ معها مجراه اذ لم يثبت انتهى •

وذكر المالكي في شرح التسهيل أن غلام المبرد في المقضب مثل كلام سيبويه وأن التفرغ والبديل بعد  
 لو غير جائز ، وكذا لا يصح الاستثناء من جهة المعنى ففي الكشف أن البديل والاستثناء في الآية ممتنعان معنى  
 لأنه إذ ذاك لا يفيد . أسبق له الكلام من انتفاء التعدد ويؤدي الى كون الآلة بحيث لا يدخل في عدادهم إلا  
 الحق مقض إلى الفساد فنفي الفساد يدل على دخوله فيهم وهو من الفساد يمكن ثم أن الصفة على ما ذهب  
 إليه ابن هشام مؤكدة صالحة للاسقاط مثلها في قوله تعالى (نفخة واحدة) فلو قيل لو كان فيهما مالهة لفسدتا  
 لصح وتأتى المراد . وقال الشلوبين . وابن الصائغ : لا يصح المعنى حتى تكون للإبغنى غير التي يراد بها البديل  
 والعوض ، ورد بأنه يصير المعنى حينئذ لو كان فيهما عدد من الآلة بدل وعوض منه تعالى شأنه لفسدتا وذلك  
 يقتضى مفعولاً منه أنه لو كان فيهما اثنان هو عز وجل أحدهما لم تفسدا وذلك باطل •

وأجيب بأن معنى الآية حينئذ لا يقتضى هذا المفهوم لأن معناها لو كان فيهما عدد من الآلة دونه أو  
 به سبحانه بدلاً منه وحده عز وجل لفسدتا وذلك مما لا غبار عليه فاعرف . والذي عليه الجمهور إرادة المغايرة ،  
 والمراد بالفساد البطلان والاضمحلال أو عدم التكون ، والآية كما قال غير واحد مشيرة إلى دليل عقلي على نفي  
 تعدد الآلة وهو قياس استثنائي استثنى فيه تقيض التالى لينتج تقيض المقدم فكأنه قيل لو تعدد الآلة في العالم  
 لفسد لكنه لم يفسد ينتج أنه لم تعدد الآلة . وفي هذا استعمال للو غير الاستعمال المشهور •

قال السيد السند : ان لو قد استعمل في مقام الاستدلال في فهم منها ارتباط وجود التالى بوجود المقدم  
 مع انتفاء التالى فيعلم منه انتفاء المقدم وهو على قلته موجود في اللغة يقال : لو كان زيد في البلد لجاءنا ليعلم منه  
 أنه ليس فيه ، ومنه قوله تعالى (لو كان فيهما مالهة إلا الله لفسدتا) : وقال العلامة الثانى : إن أدباب المعقول  
 قد جعلوا لو أداة للتلازم دالة على لزوم الجزاء للشرط من غير قصد إلى القطع بانتفاءها ولهذا صح عندهم  
 اجتثناء عين المقدم فهم يستعملونها للدلالة على أن العلم بانتفاء التالى علة للعلم بانتفاء الأول ضرورة انتفاء  
 الملزوم بانتفاء اللازم من غير التفات إلى أن علة انتفاء الجزاء في الخارج ما هي لأنهم يستعملونها في القياسات  
 لاكتساب الدوم والتصديقات ولا شك أن العلم بانتفاء الملزوم لا يوجب العلم بانتفاء اللازم بل الأمر بالعكس  
 وإذا تصفحنا وجدنا استعمالها على قاعدة اللغة أكثر لكن قد تستعمل على قاعدتهم كما في قوله تعالى (لو كان  
 فيهما) الخ لظهور أن الغرض منه التصديق بانتفاء تعدد الآلة لا بيان سبب انتفاء الفساد اهـ . وفيه بحث  
 يدفع بالعناية ، ولا يخفى عليك أن لبعض النحويين نحو هذا القول فقد قال الشلوبين . وابن عصفور إن لو

لمجرد التعليق بين الحصولين في الماضي من غير دلالة على امتناع الأول والثاني كما أن لجرد التعليق في الاستقبال والظاهر أن خصوصية المضى ههنا غير معتبرة •

وزعم بعضهم : أن لو هاتوا انتفاء الثاني لانتفاء الأول كما هو المشهور فيها ويتم الاستدلال ولا يخفى ما فيه على من دقق النظر ، ثم إن العلامة قال في شرح العقائد : إن الحجة اقتناعية والملازمة عادية على ما هو الاتفاق بالخطايا فان العادة جارية بوقوع التبانع والتغالب عند تعدد الحالك وإلا فإن أريد الفساد بالفعل أى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فجرد التعدد لا يستلزم لجواز الاتفاق على هذا النظام وإن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطل السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة •

وكذا لو أريد بفسادهما عدم تكوينهما بمعنى أنه لو فرض صانعا لأمكن بينهما تمناع في الافصال فلم يكن أحدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لا تكون الملازمة قطعية لأن إمكان التبانع لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على أنه يرد منع الملازمة إن أريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالامكان انتهى . فنفى أن تكون الآية برهانا سواء حمل الفساد على الخروج عن النظام أو على عدم التكون ، وفيه قدح لما أشار إليه في شرح المقاصد من كون كونها برهانا على الثاني فإنه بعد ما قرر برهان التبانع قال : وهذا البرهان يسمى برهان التبانع وإليه الإشارة بقوله تعالى ( لو كان فيهما آلهة ) الآية فان أريد عدم التكون فنقريره أن يقال : لو تعدد الآلهة لم تتكون السماء والأرض لأن تكوينهما إما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو بأحدهما والكل باطل أما الأول فلأن من شأن الآلهة كمال القدرة وأما الاخيران فلما مر من التوارد والرجحان من غير مرجح ، وإن أريد بالفساد الخروج عما هما عليه من النظام فنقريره أن يقال : إنه لو تعددت الآلهة لكان بينهما التنازع والتغالب وتمييز صانع كل منهما عن الآخر بحكم الزوم العاقد فلم يحصل بين أجزاء العالم هذا الائتام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل أمر النظام الذي فيه بقاء الأنواع وترتب الآثار انتهى ، وذلك القدح بأن يقال : تعدد الآلهة لا يستلزم التبانع بالفعل بطريق ارادة كل منهما وجود العالم بالاستقلال من غير مدخلة قدرة الآخر بل إمكان ذلك التبانع والإمكان لا يستلزم الوقوع فيجوز أن لا يقع بل يتفقان على الابتعاد بالاشتراك أو يفوض أحدهما إلى الآخر ، ومبحث فيه المولى الحيايى بغير ذلك أيضا ثم قال : التحقيق في هذا المقام أنه إن حملت الآية الكريمة على نفى تعدد الصانع مطلقا فنفى حجة اقتناعية لكن الظاهر من الآية نفى تعدد الصانع المؤثر في السماء والأرض إذ ليس المراد من الكون فيهما التمكن فيهما بل التصرف والتأثير فالحق أن الملازمة قطعية إذ التوارد باطل فتأثيرهما ما على سبيل الاجتماع أو التوزيع فلم يزعم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعا لأنه جزء علة أو علة تامة فيفسد العالم أى لا يوجد هذا المحسوس كلا أو بعضا ، ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الإطلاق وهو أن يقال : لو تعدد الآلهة لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود وإلا لأمكن التبانع بينهما المستلزم للبحال لأن إمكان التبانع لازم لمجموع الأمرين من التعدد وإمكان شيء من الأشياء فإذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يمكن التبانع المستلزم للبحال انتهى .

وأورد الفاضل الكليني على الأول خمسة أبحاث فيها الغث والسمين ثم قال : فالحق أن توجيهه الثاني لقطعية الملازمة صحيح دون الأول ، وللعلامة الدوراني كلام في هذا المقام قد ذكر الفاضل المذكور ماله وما عليه من

النقض والابرام ، ثم ذكر أن للتمانع عندهم معنيين ، أحدهما إرادة أحد القادرين وجود المقدور والآخر عدمه وهو المراد بالتمانع في البرهان المشهور ببرهان التمانع ، وثانيهما إرادة كل منهما إيجادا بالاستقلال من غير مدخلة قدرة الآخر فيه وهو التمانع الذي اعتبروه في امتناع مقدور بين قادرين ، وقولهم : لو تعدد الاله لم يوجد شيء من الممكنات لاستنزاه أحد المحالين إما وقوع مقدور بين قادرين وإما التراجع بالمرجح مبنى على هذا ، وحاصل البرهان عليه أنه لو وجد إلهان قادران على الكمال لا يمكن بينهما تمانع واللازم باطل إذ لو تمانعا وأراد كل منهما الإيجاد بالاستقلال يلزم إما أن لا يقع مصنوع أصلا أو يقع بقدرة كل منهما أو باحدهما والكل باطل ووقوعه بمجموع القدرتين مع هذه الإرادة يوجب عجزهما لتخلف مراد كل منهما عن إرادته فلا يكونان إلهين قادرين على الكمال وقد فرضا كذلك ؛ ومن هنا ظهر أنه على تقدير التعدد لو وجد مصنوع لزم إمكان أحد المحالين إما إمكان التوارد وإما إمكان الرجحان من غير مرجح والكل محال ، وبهذا الاعتبار مع حمل الفساد على عدم الكون قيل بقطعية الملازمة في الآية فهي دليل اقتناعي من وجه ودليل قطعي من وجه آخر والاول بالنسبة إلى العوام والثاني بالنسبة إلى الخواص ، وقال مصالح الدين الارى بعد كلام طويل وقال وقيل أقول أقرر الحجة المستفادة من الآية الكريمة على وجه أوجه بما عده وهو أن الاله المستحق للعبادة لا بد أن يكون واجب الوجود ، وواجب الوجود وجوده عين ذاته عند أرباب التحقيق إذ لو غايه لكان ممكنا لاحتياجه في موجوديته إلى غيره الذي هو الوجود فلو تعدد لزم أن لا يكون وجودا فلا تكون الأشياء موجودة لأن موجودية الأشياء بارتباطها بالوجود فظهر فساد السماء والأرض بالمعنى الظاهر لا بمعنى عدم التكون لأنه تكلف ظاهر انتهى •

وأنت تعلم أن إرادة عدم التكون أظهر على هذا الاستدلال ، ثم ان هذا النحو من الاستدلال مما ذهب إليه الحكماء بل أكثر براهينهم الدالة على التوحيد الذي هو أجل المطالب الالهية بل جميعها يتوقف على أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجوب الذاتي والوجود المتأكد وان ما يعرضه الوجوب أو الوجود فهو في حد نفسه ممكن ووجوده كوجوبه يستفاد من الغير فلا يكون واجبا ومن أشهرها أنه لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في وجوب الوجود ومتغايرين بامر من الأمور والإلم لا يكونا اثنين ، وما به الامتياز إما أن يكون تمام الحقيقة أو جزءها لا سبيل إلى الاول لأن الامتياز أو كان بتمام الحقيقة لكان وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة كل منهما أو عن حقيقة أحدهما وهو محال لما نقرر من أن وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود لذاته ، ولا سبيل إلى الثاني لأن كل واحد منهما يكون مركبا بما به الاشتراك وما به الامتياز وكل مركب محتاج فلا يكون واجبا لا مكانه فيكون كل من الواجبين أو أحدهما ممكنا لذاته هذا خلف ، واعتراض بأن معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود أنه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود لأن تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود إلا أن يظهر من نفس كل منهما اثر صفة الوجوب فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة ، وأجيب بأن المراد العينية ، ومعنى قولهم أن وجوب الوجود عين حقيقة الواجب هو أن ذاته بنفس ذاته مصداق هذا الحكم ومنشأ انتزاعه من دون انضمام أمر آخر ومن غير ملاحظة حيثية أخرى غير ذاته تعالى أية حيثية كانت حقيقة أو اضافية أو سلبية ، وكذلك قياس سائر صفاته

سيحانه عند القائلين بعينيتها من أهل التحقيق، وتوضيح ذلك على مشربهم أنك كإفدتعقل المتصل مثلانفس المتصل كالجزء الصوري للجسم من حيث هو جسم وقد تعقل شيئا ذلك الشيء هو المتصل كالمادة فكذلك قد تعقل واجب الوجود بما هو واجب الوجود وقد تعقل شيئا ذلك الشيء هو واجب الوجود ومصادق الحكم به ومطابقه في الأول حقيقة الموضوع وذاته فقط، وفي الثاني هي مع حيثية أخرى هي صفة قائمة بالموضوع حقيقة أو انتزاعية وكل واجب الوجود لم يكن نفس واجب الوجود بل يكون له حقيقة تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود ففي اتصافها تحتاج إلى عروض هذا الأمر وإلى جاعل يجعلها بحيث ينتزع منها هذا الأمر ففي حد ذاتها ممكنة الوجود وبه صارت واجبة الوجود فلا تكون واجب الوجود بذاته فهو نفس واجب الوجود بذاته وليقس على ذلك سائر صفاته تعالى الحقيقة الكلية كالعالم والقدرة وغيرهما واعتراض أيضا بأنه لم لا يجوز أن يكون ما به الامتياز أمراً عارضاً لا مقوماً حتى يلزم التركيب . وأجيب بأن ذلك يوجب أن يكون الثمين عارضاً وهو خلاف ما ثبت بالبرهان، ولأن كونه في هذا المقام شبهة شاع أنها عريضة الدفع عسيرة الحل حتى أن بعضهم ساء لا بداتها بافتخار الشياطين وهي أنه لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجعولتا الكثرة مختلفتان بتمام الماهية يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليها قولاً عريضاً، وقد رأيت في الملخص الامام عليه الرحمة نحوها، ولعلك إذا أحطت خبراً بحقيقة ما ذكرنا ليسهل عليك حلها وإن أردت التوضيح فاستمع لما قيل في ذلك إن مفهوم واجب الوجود لا يغلو إما أن يكون انتزاعه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجية أية حيثية كانت أو مع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين محال، أما الثاني فلما تقرر أن كل ما لم يكن ذاته مجرد حيثية انتزاع الوجود فهو ممكن في ذاته، وأما الأول فلأن مصادق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات مع قطع النظر عن أية حيثية كانت لا يمكن أن يكون حقائق متخالفة متباينة بالذات غير مشتركة في ذاتي أصلاً، ولعل كل سليم الفطرة يحكم بأن الأمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة لا تكون مصادقاً لحكم واحد ومحيياً عنها به نعم يجوز ذلك إذا كانت تلك الأمور متباينة من جهة كونها متباينة ولو في أمر سلبى بل نقول لو نظرنا إلى نفس مفهوم الوجود المصدري للمعلوم بوجه من الوجوه بديهية أدانا النظر والبحث إلى أن حقيقته وما ينتزع هو منه أمر قائم بذاته هو الراجب الحق الوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد إذ كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن أن يكون بينه وبين شيء آخر له أيضاً هذا الوجود فرضاً مباينة أصلاً ولا تغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة وجود واحد كما لوح اليه صاحب التلويحات بقوله صرف الوجود الذي لا أتم منه كلاً فرضته ثانياً فإذا نظرت فهو هو إذ لا ميز في صرف شيء فوجوب وجوده تعالى الذي هو ذاته سيحانه تدل على وحدته جل وعلا انتهى فتأمل.

ولا يخفى عليك أن أكثر البراهين على هذا المطلب الجليل الشان يمكن تخريج الآية الكريمة عليه ويحمل حينئذ الفساد على عدم التكون فمليك بالتخريج وإن أحوجك إلى بعض تكلف وإيّاك أن تقنع بجعلها حجة افتناعية كما ذهب اليه كثير فان هذا المطلب الجليل أجل من أن يكتفى فيه بالافتناعات المبنية على الشهرة والعادة ولصاحب الكشف طاب ثراه كلام يلوح عليه غيائل التحقيق في هذا المقام سنذكره إن شاء الله تعالى كما اختاره في تفسير قوله تعالى (إذا ذهب كل إله بما خلق ولعل بعضهم على بعض) ثم لا تتوهم أنه لا يلزم من الآية نفى الاثنين والواحد لأن نفى آلهة تغاير الواحد المعين شخصاً يستلزم بالضرورة أن كل واحد واحد

منهم يفايره شخصا وهو أبلغ من نفي واحد يفاير المعين في الشخص على أنه طويق به قوله تعالى (أم اتخذوا آلهة من الأرض) وقيام الملازمة كاف في نفي الواحد والاثنين أيضا. واستشكل سياق الآية الكريمة بأن الظاهر أنها إنما سبقت لإبطال عبادة الاصنام المشار إليه بقوله تعالى (أم اتخذوا آلهة من الأرض هم ينشرون) لذكرها بعده، وهي لا تبطل إلا تعدد الاله الخالق القادر المدير التام الالوهية وهو غير متعدد عند المشركين، (واثن سألهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) وهم يقولون في آلهتهم (إنما نعبدكم ليقربونا إلى الله زلفى) فأقالوا به لا تبطل الآية يوما تبطله الآية لم يقولوا به ومن هنا قبل معنى الآية لو كان في السماء والأرض آلهة كما يقول عبدة الأوثان: لزم فساد العالم لأن تلك الآلهة التي يقولون بها جمادات لا تقدر على تدبير العالم فيلزم فساد العالم، وأجيب بأن قوله تعالى (أم اتخذوا) الخ مسوق للزجر عن عبادة الأصنام وإن لم تكن لها الالوهية التامة لأن العبادة إنما تليق لمن له ذلك وبعد الزجر عن ذلك أشار سبحانه إلى أن من له ما ذكر لا يكون إلا واحداً على أن شرح اسم الاله هو الواجب الوجود لذاته الحي العالم المريد القادر الخالق المدير فتمت أطلقوه على شيء. لزهم وصفه بذلك شأواً أو أبوا فالآية لا يبطل ما يلزم قولهم على أنهم وجه ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ٢٢﴾ أى زهوه أكمل تنزيهه عن أن يكون من دونه تعالى آلهة كما يزعمون فالفاء لترتيب ما بعده على ما قبلها من ثبوت الوحدانية، وإبراز الجلالة في موقع الإضمار للإشعار بعلّة الحكم فإن الالوهية مناط لجميع صفات الكمال التي من جملتها تنزيهه تعالى عن الشركة ولقرينة المهابة وادخال الروعة، والوصف برب العرش لتأكيد التنزه مع ما في ذلك من تربية المهابة، والظاهر أن المراد حقيقة الأمر بالتنزيه، وقيل: المراد بالتعجب عن عبد تلك المعبودات الخسيسة وعدّها شريكا مع وجود المعبود العظيم الخالق لأعظم الأشياء، والكلام عليه أيضا كالنتيجة لما قبله من الدليل، وقوله تعالى ﴿لَا يَسْتَلْ عَمَّا يُفَعَّلُ﴾ يمكن أن يكون جواب سؤال مقدر ناشئ من اثبات توحده سبحانه في الالوهية المتضمن توحده تعالى في الخلق والتصرف ووصف الكفرة بإياه سبحانه بما لا يليق كأنه قيل إذا كان الله تعالى هو الاله الخالق المتصرف فلم خلق أولئك الكفرة ولم يصرفهم عما يقولون فأجيب بقوله سبحانه (لا يستل) الخ وحاصله أنه تعالى لا ينبغي لأحد أن يمترض عليه في شيء من أفعاله إذ هو حكيم مطلق لا يفعل ما يرد عليه الاعتراض ﴿وَمَنْ يُسْأَلْهُمْ ٢٣﴾ عما يفعلون ويعترض عليهم، وهذا الحكم في حقه تعالى عام لجميع أفعاله سبحانه ويندرج فيه خلق الكفرة وإيجادهم على ما هم عليه، ووجه حل السؤال الناشئ عما تقدم بناء على ما يشير إليه هذا الجواب الإجمالي أنه تعالى خلق الكفرة بل جميع المكلفين على حسب ما عليهم بما هم عليه في أنفسهم لأن الخلق مسبوق بالارادة والارادة مسبوقة بالعلم والعلم تابع للعلوم فيتمتع به على ما هو عليه في ثبوته الغير المعمول مما يقتضيه استعدادة الأزلى، وقد يشير إلى بعض ذلك قول الشافعى عليه الرحمة من آيات:

خلقت العباد على ما علمت ففى العلم يجرى الفتى والمسئ

ثم بعد أن خلقهم على حسب ذلك كفهم لاستخراج سر ما سبق به العلم التابع للعلوم من الطوع والاباء اللذين في استعدادهم الاذلى وأرسل الرسل مبشرين ومنذرين لتتجرع الدواعي وهلك من هلك عن بينة وبخيا من حى عن بينة ولا يكون للناس على الله تعالى حجة فلا يتوجه على الله تعالى اعتراض بخلق الكافر وإنما

يتوجه الاعتراض على الكافر بكفره حيث أنه من توابع استعداده في ثبوته الغير المجعول ، وقد يشير إلى ذلك قوله سبحانه ( وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ) وقوله عليه الصلاة والسلام « من وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلو من إلا نفسه » وهذا وإن كان مما فيه قيل وقال ونزاع وجدال إلا أنه مما ارتضاه كثير من المحققين والادلة المارفين ، وقال البعض : إن ذلك استئناف ببيان أنه تعالى لقوة عظمتها الباهرة وعزة سلطنته القاهرة بحيث ليس لأحد من مخلوقاته أن يناقشه ويسأله عما يفعل من أفعاله اثر بيان أن ليس له شريك في الألوهية ، وضهير (عم) للعباد أي والعباد يسألون عما يفعلون فقيرا وقطعياً لانهم مملوكون له تعالى مستعبدون ، وفي هذا وعيد للكفرة ، والظاهر أن المراد عرم النفي جميع الازمان أي لا يستل سبحانه في وقت من الاوقات عما يفعل ، وخص ذلك الزجاج بيوم القيامة والاول وأولى وإن كان أمر الوعيد على هذا أظهر . واستدل بالآية على أن أفعاله تعالى لا تعمل بالاغراض والغايات فلا يقال فسل كذا لكذا إذ لو كانت معللة لكان للعبد أن يسأل فيقول لم فعل ؟ وإلى ذلك ذهب الاشاعرة ولهم عليه أدلة عقلية أيضا وأولوا ما ظاهره التعاليل بالمثل على المجاز أو جعل الاداة فيه للعاقبة . ومذهب الماتريدية كافي شرح المقاصد والمعتزلة أنها تعمل بذلك واليه ذهب الحنابلة لما قال الطوفي وغيره .

وقال العلامة أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي الحنبلي المعروف بابن القيم في كتاب شفاء العليل : إن الله سبحانه وتعالى حكيم لا يفعل شيئاً عبثاً ولا غير معنى ومصلحة وحكمة ، هي الغاية المقصودة بالفعل بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل ، وقد دل كلامه تعالى وكلام رسوله ﷺ على هذا في مواضع لا تكاد تحصى ولا سبيل إلى استيعاب أفرادها فنذكر بعض أنواعها وساق اثنين وعشرين نوعاً في بضعة عشرة ورقة ثم قال : لو ذهبتنا نذكر ما يطالع عليه أمثالنا من حكمة الله تعالى في خلقه وأمره لزد ذلك على عشرة آلاف موضع ثم قال : وهل إبطال الحكم والمناسبات والأوصاف التي شرعت الأحكام لأجلها إلا إبطال الشرع جملة ؟ وهل يمكن فقهاء على وجه الأرض أن يتكلم في الفقه مع اعتقاده بطلان الحكمة والمناسبة والتعليل . وقصد الشارع بالأحكام مصالح العباد ؟ ثم قال : والحق الذي لا يجوز غيره هو أنه سبحانه يفعل بمشيئته وقدرته وإرادته ويفعل ما يفعل بأسباب وحكم وغايات محمودة وقد أودع العالم من القوى والفرائز ما به قام الخلق والأمور وهذا قول جمهور أهل الاسلام . وأكثر طوائف النظاروهو قول الفقهاء قاطبة اهـ .

والظاهر أن ابن القيم وأضرابه من أهل السنة القائلين بتعليل أفعاله تعالى لا يجملون كالأشاعرة المخصص لأحد الضدين بالوقوع محض تعلق الإرادة بالمعنى المشهور ومحققو المعتزلة كأبي الحسن . والنظام . والملاحظ والعلاف . وأبي القاسم البلخي . وغيرهم يقولون : إن العلم بترتب النفع على إيجاد النافع هو المخصص للنافع بالوقوع ويسمون ذلك العلم بالداعي وهو الإرادة عندهم . وأورد عليهم أن الواجب تعالى موجب في تعلق عليه سبحانه بجميع المعلومات فلو كان المخصص الموجب للوقوع هو العلم بالنفع كان ذلك المخصص لازماً لذاته تعالى فيكون فعله سبحانه واجباً بالامر خارج ضروري للفاعل وهو يناقض الاختيار بالمعنى الأخص قطعاً فلا يكون الواجب مختاراً بهذا المعنى بل يؤل إلى ما ذهب اليه الفلاسفة من الاختيار المجامع للإيجاب ، ولا يرد ذلك على القائلين بأن المخصص هو تعلق الإرادة الأزلية لأن ذلك التعلق غير لازم لذات الواجب تعالى وإن كان أزلياً دائماً لا مكان لتعلقها بالضد الآخر بل الضد الواقع ، نعم يرد عليهم ما يصعب التفهيم عما

هو مذكور في الكتب الكلامية ، وأورد نظير ما ذكر على الحزبية فاتهم ذهبوا إلى التعليل وجعلوا العلم بترتب المصالح علة لتعلق العلم بالوقوع فلا يتسنى لهم القول بكون الواجب تعالى مختاراً بالمعنى الأخص لأن الذات يوجب العلم والعلم يوجب تعاقب الإرادة وتعاقب الإرادة يوجب الفعل ولا يخلص إلا بأن يقال : إن إيجاب العلم بالنفع والمصلحة لتعلق الإرادة بمنوع عندهم بل هو مرجح ترجيحاً غير بالغ إلى حد الوجوب وما قيل إذا لم يبلغ الترجيح إلى حد الوجوب جاز وقوع الرجح في وقت وعدم وقوعه في وقت . آخر مع ذلك المرجح فان كان اختصاص أحد الوقتين بالوقوع بانضمام شيء . آخر إلى ذلك المرجح لم يكن المرجح مرجحاً وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح بل يلزم ترجيح المرجح عدمه في الوقت الآخر لأن الوقوع كان راجعاً بذلك المرجح فدفع بوجهين إلا أنه إنما يجرى في العلة التامة بالنسبة إلى معلولها لا في الفاعل المختار بالنسبة إلى فعله فانه إن أريد لزوم الرجحان من غير مرجح فهو اللازم في العلة التامة فعدم اللزوم ظاهر وإن أريد الترجيح من غير مرجح فبطان اللازم في الفاعل المختار ممنوع وإلا فما الفرق بين الفاعل الموجب والمختار ، الثاني أن المرجح بالنسبة إلى وقت ربما لا يكون مرجحاً بالنسبة إلى وقت . آخر بل منافياً للمصلحة فلا يلزم ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح في وقت . آخر بل يلزم ترجيح الراجح في كل وقت وهو تعالى عالم بجميع المصالح الثلاثة بالأوقات فتتعلق إرادته سبحانه بوقوع كل ممكن في وقت لترتب المصالح الثلاثة بذلك الوقت على عدمه فلا إشكال ، وهذا هو الممول عليه إذ لقائل أن يقول في الأول أن ترجيح المرجح مستحيل في حق الواجب الحكيم ، وإن جاز في حق غيره من أفراد الفاعل بالاختيار .

هذا ووقع في كلام الفلاسفة أن أفعال الله تعالى غير معلقة بالأغراض والغايات ومرادهم على ما قاله بعضهم في التعليل عن فعله سبحانه بما هو غير ذاته لأنه جل شأنه تام الفاعلية لا يتوقف فيها على غيره ولا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله تعالى مطلقاً ولذا صح أن يقولوا علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته تعالى علة غائية وغرض في الإيجاد ومرادهم بالاقضاء في قولهم في تعريف العلة الغائية ما يقتضي فاعلية الفاعل مطابق عدم الانفكاك لكنهم تسامحوا في ذلك اعتماداً على فهم المتدرب في العلوم وصرحوا بأنه تعالى ليس له غرض في الممكنات وقصد إلى منافعتها لأن كل فاعل يفعل لغرض غير ذاته فهو فقير إلى ذلك الغرض مستكمل به والمكمل يجب أن يكون أشرف بفرض الفاعل يجب أن يكون ما هو فوقه وإن كان بحسب الظن وليس له غرض فيبادونه وحصول وجود الممكنات منه تعالى على غاية من الاقتان ونهاية من الأحكام ليس إلا لأن ذاته تعالى ذات لا تنحل من الأشياء إلا على أتم ما ينبغي وأبلغ ما يمكن من المصالح فالواجب سبحانه عندهم يلزم من تعمله لذاته الذي هو مبدأ كل خير وبطلان حصول الممكنات على الوجه الآتم والنظام الأقوم واللوازم غايات عرضية إن أريد بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل وذاتية إن أريد بها ما يترتب على الفعل ترتباً ذاتياً لا عرضياً كوجود مبادئ الشر وغيرها في الطائعات الهيولانية ثم كما أنه تعالى غاية بالمعنى الذي أشير إليه فهو غاية بمعنى أن جميع الأشياء طالبة له متشوقة إليه طبعاً وإرادة لأنه الخير المحض والمشوق الحقيقي جل جلاله وعم نواله .

والحكمة المتأملون قد حكموا بسريان نور العشق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتها ولولا ذلك مآدار الفلك ولا استتار الخلق فسبحانه من الله قاهر وهو الأول والآخر ، وتام الكلام في هذا المقام على

مشرب المتكلمين والفلاسفة يطلب من محله . وقرأ الحسن (لايسل . ويسلون) بنقل فتحة الهزعة إلى السين وحذفها وقوله تعالى ﴿ اَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً ﴾ اضراب وانتقال من اظهار بطلان كون ما اتخذه الهة حقيقة باظهار خلوها عن خصائص الالهية التي من جعلها الانتشار واقامة البرهان القطعى على استحالة تعدد الاله مطلقا وتفرد سبجانه بالالوهية الى بطلان اتخاذهم تلك الالهة مع عرائنها عن تلك الخصائص بالمرءة شركاء لله تعالى شأنه وتبكيتهم بالجائهم اقامة البرهان على دعواهم الباطلة وتحقيق أن جميع الكتب السماوية ناطقة بحقيقة التوحيد وبطلان الاشراك . وجوز أن يكون هذا انتقالا لاظهار بطلان الالهة مطلقا بعد اظهار بطلان الالهة الأرضية، والهزعة لانكار الاتخاذ المذكور واستبقاها واستعظامه ومن متعلقة باتخذوا، والمعنى بل اتخذوا متجاوزين اياه تعالى مع ظهور رشوته الجليلة الموجبة لتفرد بالالوهية الهة مع ظهور أنها عارية عن خواص الالوهية بالكلية .

﴿ قُلْ ﴾ لهم بطريق التبيك والقام الحجر ﴿ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ﴾ على ما ندعونه من جهة العقل الصريح أو النقل الصحيح فإنه لا يصح القول بمثل ذلك من غير دليل عليه، وما في إضافة البرهان إلى ضميرهم من الاشعار بأن لهم رهانا ضرب من التهم بهم، وقوله تعالى : ﴿ هَذَا ذِكْرٌ مِّنْ مَّعَى وَذِكْرٌ مِّنْ قَبْلِي ﴾ إنارة لبرهانه وإشارة إلى أنه مما نطقت به الكتب الإلهية قاطبة وزدياة تبيج لهم على إقامة البرهان لاظهار كمال عجزهم أى هذا الوحي الوارد في شأن التوحيد المتضمن للبرهان القاطع ذكر أمتى وعظمتهم وذكر الأمم السالفة قد أفتته فأقيموا أنتم أيضا برهانكم، وأعيد لفظ (ذكر) ولم يكتف بعطف الموصول على الموصول المستدعى للانسحاب لأن كون المشخص ذكر من معه ظاهر وكونه ذكر من قبله باعتبار اتحاد الحقيقة مع الوحي المتضمن ذلك . وقيل : المراد بالذكر الكتاب أى هذا كتاب أنزل على أمتى وهذا كتاب أنزل على أمم الأنبياء عليهم السلام من الكتب الثلاثة والصحف فراجعوها وانظروا هل في واحد منها غير الأمر بالتوحيد والنهى عن الاشراك ففيه تبكيك لهم متضمن لتقيض مدعاهم وقرئ بتنوين ذكر الأول والثاني وجعل ما بعده منصوب المحل على المفعولية له لأنه مصدر وأعماله هو الأصل نحو (أو اطعام في يوم ذى مسغبة يتيا) .

وقرأ يحيى بن يعمر . وطلحة بالتنوين وكسر ميم (من) فهى على هذا حرف جر ومع مجرورة بها وهى اسم يدل على الصحة . والاجتماع جعلت هنا ظرفا كقبول وبعد فجاز إدخال من عليها كما جاز إدخالها عليهما لكن دخولها عليها نادر، ونص أبو حيان أنها حيث بمعنى عند . وقيل : من داخله على موصوفها أى عظة من كتاب معى وعظة من كتاب من قبلى، وأبو حاتم ضعف هذه القراءة لما فيها من دخول من على مع ولم يرله وجها وعن طلحة أنه قرأ (هذا ذكر ميمى وذ كر قبلى) بتنوين (ذ كر) وإسقاط (من) وقرأت فرقة (هذا ذكر من) بالاضافة وذكر من قبلى بالتنوين وكسر الميم، وقوله تعالى : ﴿ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ ﴾ اضراب من جهته تعالى غير داخل في الكلام الملقن وانتقال من الأمر بتبكيتهم بمطالعة البرهان إلى بيان أن الاحتجاج عليهم لا ينفع لفقد التمييز بين الحق والباطل ﴿ فَهُمْ ﴾ لاجل ذلك ﴿ مُعْرَضُونَ ٢٤ ﴾ مستمررون على الاعراض عن التوحيد واتباع الرسول لا يرفعون عماهم عليه من النى والضلال وإن كررت عليهم البيانات والحجج أو فهم معرضون

عما ألقى عليهم من البراهين العقلية والنقلية \*

وقرأ الحسن . وحديد . وابن محيصن (الحق) بالرفع على أنه خبر مبتدا محذوف أى هو الحق، والجملة معترضة بين السبب والمسبب تأكيداً للربط بينهما ، وجوز الزحخشري أن يكون المنصوب أيضاً على معنى التأكيد كما تقول هذا عبد الله الحق لا الباطل ، والظاهر أنه منصوب على أنه مفعول به ليعلمون والعلم بمعنى المعرفة \*

وقوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ٢٥﴾ استئناف مقرر لما سبق من آى التوحيد وقد يقال إن فيه تعميماً بعد تخصيص إذا أريد من (ذكر من قبلى) الكتب الثلاثة، وما كان (من رسول) عاماً معنى فكان هناك لفظ ومعنى أفرد على اللفظ فى نوحى إليه ثم جمع على المعنى فى (فاعبدون) ولم يأت التركيب فاعبدنى وهذا بناء على أن (فاعبدون) داخل فى الموحى وجوز عدم الدخول على الأمر له صلى الله تعالى عليه وسلم ولائمه ، وقرأ أكثر السبعة (يوحى) على صيغة الغائب مبنياً للمفعول، وأياً ما كان فصيغة المضارع لحكاية الحال الماضية استحضرنا لصورة الوحي ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا﴾ حكاية لجناية فريق من المشركين لظهور بطلانها وبيان تنزهه سبحانه عن ذلك اثر بيان تنزهه جل وعلا عن الشركاء على الإطلاق وهم حى من خزاعة قالوا الملائكة بنات الله سبحانه. ونقل الواحدى أن قريشاً وبعض العرب جهينة وبني سلامة وخزاعة. وبني مايح قالوا ذلك \*

وأخرج ابن المنذر . وابن أبي حاتم عن قتادة قال: قالت اليهود إن الله عز وجل صاهر الجن فكانت بينهم الملائكة فنزلت والمشهور الأول . والآية مشنعة على كل من نسب إليه سبحانه ذلك كالنصارى القائلين عيسى ابن الله واليهود القائلين عزير ابن الله تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، والتعرض لعنوان الرحمانية المبنية عن جميع ماسواه تعالى مريبوباً له تعالى لا براز كالشناعة . قالهم الباطلة ﴿سُبْحَانَهُ﴾ أى تنزهه بالذات تنزهه اللائق به على أن السبحان مصدر سبىح أى بعد أن أسبحه تسبيحه على أنه علم للتسبيح وهو مقول على السنة العباد أوسبحوه تسبيحه . وقوله تعالى ﴿بَلْ عِبَادٌ﴾ اضطراب وإبطال لما قالوا كأنه قيل: ليست الملائكة كما قالوا بل هم عباد . من حيث أنهم مخلوقون له تعالى فهم مملوكه سبحانه والولد لا يصح تملكه، وفى قوله تعالى ﴿مُكْرَمُونَ ٢٦﴾ أى مقربون عنده تعالى تنبيه على منشأ عظمهم وقرأ عكرمة . مكرهون بالتشديد ﴿لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ﴾ أى لا يقولون شيئاً حتى يقول تعالى أو يأمرهم به كما هو ديدن العبيد المؤدبين فقيه تنبيه على كمال طاعتهم وانقيادهم لأمره عز وجل وتأديبهم معه تعالى، والأصل لا يسبق قولهم قوله تعالى فاستند السبق إليهم، منسوباً إليه تعالى تنزيلاً لسبق قولهم قوله سبحانه منزلة سبقهم إياه عز وجل لمزيد تنزيهم عن ذلك وللتنبيه على غاية استهجان السبق المرض به للذين يقولون ما لم يقله تعالى، وجعل القول محل السبق وآلته التى يسبق بها وأُنيت اللام عن الإضافة إلى الضمير على ما ذهب إليه الكوفيون للاختصاص والتجافى عن التكرار . وقرئ ﴿لَا يَسْبِقُونَهُ﴾ بضم الباء الموحدة على أنه من باب المغالبة يقال سابقنى فسبقته وأسبقه ويازم فيه ضم عين المضارع ما لم تكن عينه أولامه ياء، وفيه مزيد استهجان للسبق وإشعار بأن من سبق قوله تعالى فقد قصدى لمغالبة تعالى فى السبق وزيادة تنزيه عما نفي عنهم بيان أن ذلك عندهم بمنزلة الغلبة بعد المغالبة فاقى يتوهم صدورهم عنهم ﴿يَوْمَ يَمْلَكُونَ ٢٧﴾

بيان لتبعيته له تعالى في الأعمال اثريان تبعيتهن له سبحانه في الأقوال كأنه قيل هم بأمره يقولون وبأمره يعملون لا بغير أمره تعالى أصلاً بأن يعملوا من تلقاء أنفسهم، فالخصر المستفاد من تقديم الجار بالنسبة إلى غير أمره تعالى لا إلى أمر غيره سبحانه ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ استئناف وقع تعليلاً لما قبله وتمهيداً لما بعده كأنه قيل إنما لم يقدموا على قول أو عمل بغير أمره تعالى لأنه سبحانه لا يخفى عليه ما قدموا وأخروا فلا يزالون يراقبون أحوالهم حيث أنهم يعلمون ذلك ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى﴾ الله تعالى أن يشفع له وهو كما أخرج ابن جرير . وابن المنذر . والبيهقي في البعث . وابن أبي حاتم عن ابن عباس من قال لا إله إلا الله وشفاعتهم الاستغفار ، وهي كما في الصحيح تكون في الدنيا والآخرة ولا تمسك للمعتزلة في الآية على أن الشفاعة لا تكون لأصحاب الكبائر فإنها لا تدل على أكثر من أن لا يشفعوا لمن لا ترضى الشفاعة له مع أن عدم شفاعة الملائكة لا تدل على عدم شفاعة غيرهم ﴿وَهُمْ﴾ مع ذلك ﴿مَنْ خَشِيتَهُ﴾ أى بسبب خوف عذابه عز وجل ﴿مُشْفِقُونَ ٢٨﴾ متوقعون من اماراة ضعيفة كائنون على حذر ورقة لا يأمنون مكر الله تعالى، فمن تعليلية والكلام على حذف مضاف، وقد يراد من خشيته تعالى ذلك فلا حاجة إليه .

وقيل: يشمل أن يكون المعنى أنهم يخشون الله تعالى ومع ذلك يحذرون من وقوع تقصير في خشيتهم وعلى هذا تكون (من) صلة لمشفقون، وفرق بين الخشية والاشفاق بأن الأول خوف مشوب بتعظيم ومهابة ولذلك خض به العلماء في قوله تعالى (إنما يخشى الله من عباده العلماء) والثاني خوف مع اعتناء وبدء بمن كما يعدى الخوف وقد يعدى بعلى بملاحظة الخوف والعطف، وزعم بعضهم أن الخشية هنا مجاز عن سببها وأن المراد من الاشفاق شدة الخوف أى وهم من مهابته تعالى شديد الخوف، والحق أنه لا ضرورة لارتكاب المجاز، وجوز أن يكون المعنى وهم خائفون من خوف عذابه تعالى على أن من صلة لما بعدها وإضافة خشية إلى المضاف المحذوف من إضافة الصفة إلى الموصوف أى خائفون من العذاب المخوف، ولا يخفى قافيه من التكلف المستغنى عنه، ثم إن هذا الاشفاق صفة لهم دنيا وأخرى كما يشعر به الجملة الاسمية، وقد كثرت الأخبار الدالة على شدة خوفهم، ومن ذلك ما أخرج ابن أبي حاتم عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ ليلة أُسرى بي «مررت بجبريل عليه السلام وهو بالملأ الأعلى ملقى كالجلس البالي من خشية الله تعالى» ﴿وَمَنْ يَخْشَى اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً﴾ أى من الملائكة عليهم السلام، وقيل من الخلائق، والأول هو الذى يقتضيه السياق إذ الكلام في الملائكة عليهم السلام وفى كونهم بمنزل عما قالوه في حقهم، والمراد ومن يقبل منهم على سبيل الفرض ﴿إِنِّي إِلَهُ مِنْ دُونِهِ﴾ أى متجاوزاً لإياه تعالى ﴿فَذَلِكَ﴾ أى الذى فرض قوله ماذ كرفرض محال ﴿يُخْزِيهِمْ﴾ كسائر المجرمين ولا يغنى عنه ما سبق من الصفات السنية والأفعال المرضية . وعن الضحاك . وقتادة عدم اعتبار الفرض وقالوا: إن الآية خاصة بالبلبل عليه اللعنة فإنه دعا إلى عبادة نفسه وشرع الكفر، والمعمل عليه ما ذكرنا، وفيه من الدلالة على قوة ملكوته تعالى وعزة جبروته واستحالة كون الملائكة بحيث يتوهم في حقهم ما يتوهم أولئك الكفرة ما لا يخفى .

وقرأ أبو عبد الرحمن المقرئ (نجزيه) بضم النون أراد نجزه بالهمز من أجزأني كذا كفاني ثم خفف

الهمزة فانقلبت ياء (كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ ٣٩) مصدر تشييهى مؤكداً لمضمون ما قبله أى مثل ذلك الجزاء الفظيع نجزي الذين يضعون الأشياء في غير مواضعها ويتعدون أطوارهم، والقصر المستفاد من التقديم يعتبر بالنسبة إلى نقصان دون الزيادة أى لاجزاء أنقص منه (أَوْ لَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا) تجهيل لهم بتقصيرهم عن التدبر في الآيات التكوينية الدالة على عظيم قدرته وتصرفه وكون جميع ماسواه مقهوراً تحت ملكوته على وجه ينتفعون به ويعلمون أن من كان كذلك لا ينبغي أن يعدل عن عبادته إلى عبادة حجر أو نحوه مما لا يضر ولا ينفع، والهمزة للانكار والواو للعطف على مقدر. وقرأ ابن كثير. وحيد. وابن محيصن بغير واو، والرؤية قلبية أى لم يفكروا ولم يعلموا (أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا) الضمير للسماوات والأرض، والمراد من السماوات طاقتها ولذا تى الضمير ولم يجمع، ومثل ذلك قوله تعالى (إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا) وكذا قول الأسود بن يعفر:

إن المنية والخوف كلاهما دون المحارم يرقبان سوادى

وأفرد الخبر أعنى قوله تعالى (رَتَقَا) ولم يشن لأنه مصدر، والحل إما بتأويله بمشتق أولقصد المبالغة أو بتقدير مضاف أى ذاتى رتق، وهو فى الأصل الضم والالتحام خلقه كان أم صنعتة، ومنه الرتقاء المتحمة محل الجماع. وقرأ الحسن. وزيد بن على. وأبو حنيفة. وعيسى (رتقا) بفتح التاء وهو اسم المرتوق كالنقض والنقص فكان قياسه أن يثنى هنا ليطابق الاسم فقال الزخشرى: هو على تقدير موصوف أى كانتا شيئاً رتقا وشىء اسم جنس شامل للقليل والكثير فيصح الاخبار به عن المثني كالجمل، ويحسنه أنه فى حالة الرتبة لا تعدد فيه • وقال أبو الفضل الرازى: إلاكثر فى هذا الباب أن يكون المتحرك منه اسماً بمعنى المفعول والساكن مصدراً وقد يكونان مصدرين، والأولى هنا كونهما كذلك وحينئذ لا حاجة إلى ما قاله الزخشرى فى توجيه الاخبار، وقد أريد بالرتق على ما نقل عن أبى مسلم الأصمهانى حالة العدم إذ ليس فيه ذوات متميزة فكان السماوات والأرض أمراً واحداً متصل متشابه وأريد بالفتق وأصله الفصل فى قوله تعالى (فَفَتَقْنَاهُمَا) الأيجاد للحصول التمييز وانفصال بعض الحقائق عن البعض به فيكون كقوله تعالى (فاطر السماوات والأرض) بناء على أن الفطر الشق وظاهره نفي تمايز المعدومات، والذي حققه مولانا الكورافى فى جلاء الفهوم وذب عنه حسب جهده أن المدوم الممكن متميز فى نفس الأمر لأنه متصور ولا يمكن تصور الشئ إلا بتميزه عن غيره وإلا لم يكن بكونه متصوراً أولى من غيره ولأن بعض المعدومات قد يكون مراداً دون بعض ولولا التمييز بينهما لما عقل ذلك إذ القصد إلى إيجاد غير المتعين متمتع لأن ما ليس بمتمتعين فى نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد إلى غيره، وقد يقال على هذا: يكفى فى تلك الإرادة عدم تمايز السماوات والأرض فى حالة العدم نظراً إلى الخارج المشاهد، وأياما كان بمعنى الآية ألم يعلموا أن السماوات والأرض كانتا معدومتين فأوجدناهما، ومعنى عليهم بذلك تمكنهم من العلم به بأدنى نظر لأنهما ممكنان الممكن باعتبار ذاته وحدها يكون معدوماً واتصافه بالوجود لا يكون إلا من واجب الوجود •

قال ابن سينا فى المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء: سائر الأشياء غير واجب الوجود لا تستحق الوجود بل

هى فى أنفسها ومع قطع اضافتها الى الواجب تستحق العدم ولا يعقل أن يكون وجود السموات والارض مع أمكانهما الضرورى عن غير علة ، وأما ماذهب اليه ذيقريطس من أن وجود العالم إنما كان بالاتفاق وذلك لأن مباديه أجرام صفار لا تتجزأ لصلابتها وهى بثوثة فى خلاء غير متناه وهى مشاطة الطبائع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق أن تضامت جملة منها واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم فضرب من الهذيان، ووافقه عليه على ما قيل ابتاذقلس لكن الاول زعم أن تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق وهذا زعم أن تكون الاجرام الاسطقسية بالاتفاق أيضا إلا أن ما اتفق إن كان ذا هيئة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقى وما اتفق إن لم يكن كذلك لم يبق، وهذا الهذيان بعيد من هذا الرجل فانهم ذكروا أنه من رؤساء يونان كان فى زمن داود عليه السلام وتلقى العلم منه واختلف إلى لقمان الحكيم واقتبس منه الحكمة ، ثم ان وجودهما عن العلة حادث بل العالم المحسوس منه وغيره حادث حدوثا زمانيا باجماع المسلمين وما يتوهم من بعض عبارات بعض الصوفية من أنه حادث بالذات قديم بالزمان مصروف عن ظاهره إذ هم أجل من أن يقولوا به لما أنه كفر . والفلاسفة فى هذه المسألة على ثلاثة آراء فجماعة من الأوائل الذين هم اساطين من الملطية وساميا صاروا إلى القول بحدوث موجودات العالم مباديها وبسائطها ومر كباتها وطائفة من الاتينيين وأصحاب الرواق صاروا إلى قدم مباديها من العقل والنفس والمعارقات والبساط دون المتوسطات والمركبات فان المبادئ عندهم فوق الدهر والزمان فلا يتحقق فيها حدوث زمانى بخلاف المركبات التى هى تحت الدهر والزمان ومنعوا كون الحركات سرمدية ، ومذهب أرسطو ومن تابعه من تلامذته أن العالم قديم وأن الحركات الدورية سرمدية ، وهذا بناء على المشهور عنه ، ولإفقد ذكر فى الاسفار ان أساطين الحكمة المتعبرين عند الطائفة ثمانية ثلاثة من الملطيين تالس وانكسپاس ، واغاثاذيمون ، وخمس من اليونانيين ابتاذقلس . وفيثاغورس ، وسقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو وكلهم قالوا بما قال به الانبياء عليهم السلام وأتباعهم من حدوث العالم بجميع جواهره وأعراضه وأفلاكه وأملاكه وبسائطه ومر كباته ، ونقل عن كل كلمات تؤيد ذلك ، وكذا نقل عن غير أولئك من الفلاسفة وأطال الكلام فى هذا المقام ، ولولا مخافة السآمة لنقلت ذلك ولعل أنقل شيئا منه فى محله الأليق به إن شاء الله تعالى ، وجماعه ابن عباس فى رواية عكرمة . والحسن وقادة . وابن جبير أن السموات والارض كانتا شيئا واحدا ملتزقتين ففصل الله تعالى بينهما ورفع السماء إلى حيث هى وافر الارض . وقال كعب : خلق الله تعالى السموات والارض ملتصقتين ثم خاخرىحا فتوسطهما ففتققهما . وعن الحسن خلق الله تعالى الارض فى موضع بيت المقدس كهيئة الفهر عليها دخان ملتصق بها ثم أصدد الدخان وخلق منه السموات وأمسك الفهر فى موضعا وبسط منها الارض وذلك قوله تعالى ( كانتا رتقا ففتقتناهما) فجعل سبع سموات ، وكذلك الارض كانت مرتقة طبقة واحدة ففتققها فجعلها سبع أرضين ، والمراد من العلم على هذه الأقوال التمسك منه أيضا إلا أن ذلك ليس بطريق النظر بل بالاستفسار من علماء أهل الكتاب الذين كانوا يخاطوهم ويقولون أقوالهم ؛ وقيل بذلك أو بمطالعة الكتب السماوية ويدخل فيها القرآن وإن لم يقبلوه لكونه معجزة فى نفسه وفى ذلك دغدغة لاختفىه

وأخرج ابن المنذر . وابن أبى حاتم . وأبو نعيم فى الحلية من طريق عبد الله بن دينار عن ابن عمران رجلا أتاه فسأله عن الآية فقال: اذهب إلى ذلك الشيخ فاسأله ثم تعال فاخبرني وكان ابن عباس فذهب إليه فسأله

فقال: نعم كانت السموات رتقا لا تمطر وكانت الأرض رتقا لا تنبت فلما خلق الله تعالى للأرض أهلا فشق هذه بالمطر وفتح هذه بالنبات فرجع الرجل إلى ابن عمر فأخبره فقال ابن عمر: الآن علمت أن ابن عباس قد أوتي في القرآن علما صدق ابن عباس هكذا كانت ، وروى عنه ما هو بمعنى ذلك جماعة منهم الحاكم وصححه وإليه ذهب أكثر المفسرين . وقال ابن عطية : هو قول حسن يجمع العبرة والحجة وتعميد النعمة ويناسب ما يذكر بعد والرتق والعنق مجازيان عليه فيهما كذلك على الوجه الأول ، والمراد بالسموات جهة العلواء وسما الدنيا ، والجمع باعتبار الآفاق أو من باب ثوب أخلاق ، وقيل هو على ظاهره ولكل من السموات مدخل في المطر ، والمراد بالرؤية العلم أيضا وعلم السكفرة بذلك ظاهره .

وجوز أن تكون الرؤية بصريّة وجعلها عليّة أولى ، ومن البعيد ما نقل عن بعض علماء الإسلام أن الرتق انطباق منطقتي الحركتين الأولى والثانية الموجب لبطلان الممارات وفصول السنة والفتق افتراقهما المقضى لا مكان العماره وتميز الفصول بل لا يكاد يصح على الأصول الإسلامية التي أصلها السلف الصالحين لا ينبغي . وقوله تعالى ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا ﴾ عطف على (أن السموات) الخ ولا حاجة إلى تكلف عطفه على فتقنا ، والجعل بمعنى الخلق المتعدى لمفعول واحد ، ومن ابتدائية الماء هو المعروف أى خلقنا من الماء كل حيوان أى متصف بالحياة الحقيقية . ونقل ذلك عن السكبي . وجماعة يؤيده قوله تعالى ( والله خلق كل دابة من ماء ) ووجه كون الماء مبدأ ومادة للحيوان وتخصيصه بذلك أنه أعظم مواده وفرط احتياجه اليه وانتفاعه به بعينه ولا بد من تخصيص العام لأن الملائكة عليهم السلام وكذا الجن أحياء وليسوا مخلوقين من الماء ولا محتاجين اليه على الصحيح .

وقال قتادة : المعنى خلقنا كل نام من الماء فيدخل النبات ويراد بالحياة النمو أو نحوه ، ولعل من زعم أن في النبات حسا وشعورا أبقى الحياة على ظاهرها ، وقال قطرب . وجماعة : المراد بالماء النطفة ولا بد من التخصيص بما سوى الملائكة عليهم السلام والجن أيضا بل بما سوى ذلك والحيوانات المخلوقة من غير نطفة كأكثر الحشرات الأرضية . ويجوز أن يكون الجمل بمعنى التصوير المتعدى لمفعولين وهما هنا ( كل ومن الماء ) وتقديم المفعول الثاني للاهتمام به ومن اتصالية في قيل في قوله ﷺ « ما أمان دد ولا الدد مني » والمعنى صيرنا كل شيء حتى متصلا بالماء أى مختالط له غير منفك عنه ، والمراد أنه لا يحيا دونه ، وجوز أبو البقاء على الوجه الأول أن يكون الجار والمجرور في موضع الحال من ( كل ) وجعل الطيبي من على هذا بيانية تجريدية فيكون قد جرد من الماء الحي مباغة كأنه هو ، وقرأ حميد ( حيا ) بالنصب على أنه صفة ( كل ) أو معمول ثان لجعل ، والظرف متعلق بما عنده لاجتماع الشيء مخصوص بالحيوان لأنه الموصوف بالحياة ، وجوز تعميمه للنبات . وأنت تعلم أن من الناس من يقول : إن كل شيء من العلويات والسفليات حي حياة لا تفتق به وهم الذين ذهبوا إلى أن تسبيح الأشياء المغاد بقوله تعالى ( وإن من شيء إلا يسبح بحمده ) قال لاحال ، وإذا قيل بذلك فلا بد من تخصيص الشيء . أيضا إذ لم يجعل من الماء كل شيء حيا ، ولم أقف على مخالف في ذلك من ، نعم نقل عن ثالس الملطي وهو أول من تفلسف بطلية أن أصل الموجودات الماء حيث قال : الماء قابل كل صورة ومنه أبدعت الجواهر كلها من السماء والأرض انتهى .

ويمكن تخريجه على مشرب صوب بأن يقال إنه أراد بالماء الوجود الانبساطي المعبر عنه في اصطلاح الصوفية بالنفس الرحاني، وحينئذ لوجعلت الإشارة في الآية إلى ذلك عند لم يبعد ﴿أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ إنكار لعدم إيمانهم بالله تعالى وحده مع ظهور ما يوجب حتما من الآيات، والفاء للطيف على مقدر يستدعيه الإنكار أي أيعلمون ذلك فلا يؤمنون ﴿وجعلنا في الأرض رواسي﴾ أي جبالا ثوابت جمع راسية من رسا الشيء إذا ثبت ورسخ، ووصف جمع المذكر بجمع المؤنث في غير العقلاء مما لا ريب في صحته ﴿أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ﴾ أي كراهة أن تتحرك وتضطرب بهم أو لتلا تميد بهم فحذف اللام ولا لعدم الالباس، وهذا مذهب الكوفيين والاول أولى، وفي الانتصاف أولى من هذين الوجهين أن يكون مثل قولك أعددت هذه الخشبة أن يميل الحائط على ما قال سيويه من أن معناه أعددتها أن أدعم الحائط بها إذا مال، وقدم ذكر اليد عناية بأمره ولا به السبب في الادعام والادعام سبب إعداد الخشبة فعومل سبب السبب معاملة السبب فكذا فيما نحن فيه يكون الأصل وجعلنا في الأرض رواسي أن نثبتها إذا مادت بهم فجعل اليد هو السبب كما جعل الميل في المثال سببا وصار الكلام وجعلنا في الأرض رواسي أن تميد بهم فنثبتها ثم حذف فنثبتها لأن الالباس إيجازا، وهذا أقرب إلى الواقع بما ذكر أولا فإن مقتضاه أن لا تميد الأرض بأهلها لأن الله تعالى كره ذلك ومحال أن يقع ما يكرهه سبحانه والمشاهدة بخلافه فكأن زلزلة أمادت الأرض حتى ثادت تنقلب وعلى ما ذكرنا أن يكون المراد أن الله تعالى يثبت الأرض بالجبال إذا مادت، وهذا لا يأتي وقوع اليد لكنه ميد يستمقبه التثبيت، وكذلك الواقع من الزوال إنما هو كالدحة ثم يثبتها الله تعالى انتهى.

وفي الكشف ان قولهم كراهة أن تميد بيان المعنى لا أن هناك اضمار البتة ولهذا كان مذهب الكوفيين خليقا بالرد، وما في الانتصاف من أن الأولى أن يكون من باب أعددت الخشبة أن يميل الحائط على ما قرر راجع إلى ما ذكرناه ولا مخالف له، أما ما ذكره من الرد بمخالفة الواقع المشاهد فليس بالوجه لأن ميدودة الأرض غير كائنة البتة وليست هذه الزلازل منها في شيء انتهى، وهو كلام رصين كما لا يخفى. وقد طعن بعض الكفرة المعاصرين فيما دلت عليه الآية الكريمة بأن الأرض لطلبها المركز طبعا ساكنة لا يتصور فيها اليد ولو لم يكن فيها الجبال واجب أولا بعد الاغراض عما في دعوى طلبها المركز طبعا وسكونها عنده من القبل والقال يجوز أن يكون الله تعالى قد خالق الأرض يوم خلقها عربة عن الجبال مختلفة الاجزاء ثقلا وخفة اختلافا تاما أو عرض لها الاختلاف المذكور ومع هذا لم يجعل سبحانه مجموعها من الثقل مالا يظهر بالنسبة إليه ثقل ما علم جل وعلا أنه يتحرك عليها من الاجسام الثقيلة فيكون لها مركزان متغيران مركز حجم ومركز ثقل وهي إنما تطالب بطبعها عندهم أن ينطبق مركز ثقلها على مركز العالم وذلك وان اقتضى سكونها إلا أنه يلزم أن تتحرك بتحرك هاتيك الاجسام فخلق جل جلاله الجبال فيها ليحصل لها من الثقل مالا يظهر معه ثقل المتحرك فلا تتحرك بتحرك أصلا، وكون نسبة ارتفاع أعظم الجبال إلى قطرها كنسبة سبع عرض شعيرة إلى ذراع إنما ينفع في أمر الكرية الحسية وأما أنه يلزم منه أن لا يكون لمجموع الجبال ثقل معتد به بالنسبة إلى ثقل الأرض فلا.

ثم ليس خلق الجبال لهذه الحكمة فقط بل لحكم لا تحصى ومنافع لا تستقصى فلا يقال انه يغني عن الجبال

خلقها بحيث لا يظهر الاجسام الثقيلة المتحركة عليها أثر بالنسبة إلى ثقلها، وثانيًا أنها بحسب طبعها تقتضى أن تكون مغشورة بالماء بحيث تكون الخطوط الخارجة من مركزها المنطبق على مركز العالم إلى محذب الماء متساوية من جميع الجوانب فيروز هذا المقدار المعمور منها قسرى، ويجوز أن يكون للجبال مدخل في القصر باجتباس الانخرة فيها وصيرورة الأرض بسبب ذلك كزق في الماء نفخ نفخًا ظهر به شيء منه على وجه الماء ولولا ذلك لم يكن القصر قويًا بحيث لا يمارضه ما يكون فوق الأرض من الحيوانات وغيرها وذلك يوجب الميّد الذي قد يفضى بها إلى الانهيار فتأمل، وقد مرّ لك ما يتعلق بهذا المطلب فتذكر ﴿ وَجَعَلْنَا فِيهَا ﴾ أى فى الأرض، وتكرير الفعل لاختلاف المجموعين مع ما فيه من الإشارة إلى كمال الامتنان أوفى الرواسى على ما أخرجه ابن جرير . وابن المنذر عن ابن عباس ويؤيده أنها المحتاجة لأن يجعل سبحانه فيها ﴿ فِجَاجًا ﴾ جمع فجج قال الراغب: هو شقة يكتنفها جبلان ، وقال الزجاج: كل مخترق بين جبلين فهو فجج ، وقال بعضهم: هو مطلق الواسع سواء كان طريقين جبلين أم لا ولذا يقال جرح فجج ، والظاهر أن (فججًا) نصب على المفعولية لجعل، وقوله سبحانه ﴿ سُبُلًا ﴾ بدل منه فيدل ضمنا على أنه تعالى خلقها ووسعها للسبلة مع ما فيه من التأكيد لأن البدل كالتكرار وعلى نية تكرار العامل والمبدل منه ليس في حكم السقوط مطلقا ، وقال في الكشف: هو حال من (سبلا) ولو تأخر لكان صفة جأ في قوله تعالى في سورة نوح ( لتسلكوا منها سبلا فجاجا ) وإنما لم يؤت به كذلك بل قدم فصار حالا ليدل على أنه في حال جعلها سبلا كانت واسعة ولو أتى به صفة لم يدل على ذلك . وأوجب بعضهم كونه مفعولا وكون (سبلا) بدلا منه وكذا أوجب في قوله تعالى ( لتسلكوا ) الخ كون (سبلا) مفعولا وكون (فججًا) بدلا قائلا ان الفجج اسم لصفة دلالاته على ذات معينة وهو الطريق الواسع والاسم بوصف ولا يوصف به ولذا وقع موصوفا في قوله تعالى ( من كل فجج عميق ) والحل على تجريده عن دلالاته على ذات معينة لا قرينة عليه . وتعقب باننا لانسلم أن معناه ذلك بل معناه مطلق الواسع وتخصيصه بالطريق عارض وهو لا يمنع الوصفية ولو سلم فإراد من قال انه وصف أنه في معنى الوصف بالنسبة إلى السبيل لأن السبيل الطريق وهو الطريق الواسع فإذا قدم عليه يكون ذكره بعد لغوا لو لم يكن حالا ، وظاهر كلام الفاضل التبي في المطلع أن (سبلا) عطف بيان وهو سائق في التكرار حيث قال: هو تفسير للفجاج وبيان أن تلك الفجاج نافذة فقد يكون الفجج غير نافذ وقدم هنا وأخر في آية سورة نوح لأن تلك الآية وإرادة للامتنان على سبيل الاجمال وهذه للاعتبار والحث على ايمان النظر وذلك يقتضى التفصيل ، ومن ثم ذكرت عقب قوله تعالى كاتتا (رتقا) الخ انتهى ، وأنت تعلم أن الاظهر نصب (فججًا) هنا على المفعولية لجعل ووجه التباين بين الآيتين لا ينبغي فتأمل ﴿ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ﴾ (٣٩) إلى الاستدلال على التوحيد وبإزالة القدرة والحكمة ، وقيل : إلى مصالحهم ومهماتهم . ورد على ما تقدم بأنه يعنى عن ذلك قوله تعالى فيما بعد (ومع آياتها معرضون) وبأن خلق السبيل لا تظهر دلالاته على ما ذكرته انتهى ، وفيه ما فيه ، وجوز أن يكون المراد ما هو اعم من الاهتداء إلى الاستدلال والاهتداء إلى المصالح :

﴿ وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا ﴾ من البلى والتغير على طول الدهر كما روى عن قتادة، والمراد أنها جعلت محفوظا عن ذلك الدهر الطويل، ولا ينافيه أنها تطوى يوم القيامة طي السجل للكتب وإلى تنويرها ودورها ذهب جميع

المسلمين ومعظم أجلة الفلاسفة كما برهن عليه صدر الدين الشيرازي في أسفاره وسنذكره إن شاء الله تعالى في محله وقيل: من الوقوع، وقال الفراء: من استراق السمع بالرجوم، وقيل عليه: أنه يكون ذكر السقف لنوا لا يناسب البلاغة فضلا عن الاعجاز، وذكر في وجهه أن المراد أن حفظها ليس كحفظ دور الأرض فإن السراق ربما تسلفت من سقوطها بخلاف هذه، وقيل: أنه للدلالة على حفظها عن تحتها ويدل على حفظها عنهم على أتم وجه، وفي الحديث عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: إن رسول الله ﷺ نظر إلى السماء فقال: «أن السماء سقف سرفوع وموج مكفوف تجري كما يجري السهم محفوفة من الشياطين»، وهو إذا صح لا يكون نصا في معنى الآية كما زعم أبو حيان، وقيل: من الشرك والمعاصي، ويرد عليه ما أورد على سابقه لا يخفى.

(وَمَعَّ عَنْ مَا يَأْتِيهَا) الدالة على وحدانيتنا وعلينا وحكمتنا وقدرتنا وإرادتنا التي بعضها ظاهر كالشمس وبعضها معلوم بالبحث عنه (معرضون ٣٢) ذاهلون عنها لا يحيطون قداح الفكر فيها، وقرأ مجاهد، وحيد (عن آياتها) بالافراد ووجه بأنه لما كان كل واحد عافيا كافيا في الدلالة على وجود الصانع وصفات كاله وحدت الآية لذلك، وجعل الاعراض على هذه القراءة بمعنى إنكار كونها آية بينة دالة على الخالق كما يشير إليه قوله في الكشف أي هم متفطنون لما يرد عليهم من السماء من المنافع وهم عن كونها آية بينة على الخالق معرضون وليس بلازم.

وقوله تعالى: (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ) الذين هما آياتهما ولذا لم يعد الفعل بيانا لبعض تلك الآيات التي هم عنها معرضون بطريق الالتفات الموجب لنا كيد الاعتناء بفحوى الكلام، ولما كان إيجاد الليل والنهار ليس على نمط إيجاد الحيوانات وإيجاد الرواسي لم يتحد اللفظ الدال على ذلك بل جرى بالجمال هناك وبالخلق هنا كذا قيل وهو كما ترى، وقوله تعالى: (كُلٌّ فِي أَفْئَةٍ) مبتدأ وتوينه عوض عن المضاف إليه، واعتبره صاحب الكشف مفردا نكرة أي كل واحد من الشمس والقمر. واعترض بأنه قد صرح ابن هشام في المغني بأن المقدّر إذا كان مفردا نكرة يجب الافراد في الضمير العائد على كل كما لو صرح به وهنا قد جمع فيجب على هذا اعتباره جمعا معرّفا أي كلهم ومتى اعتبر كذلك وجب عند ابن هشام جمع العائد وإن كان لو ذكر لم يجب، ووجوب الافراد في المسألة الأولى والجمع في الثانية للتنبيه على حال المحذوف.

وأبو حيان يجوز الافراد والجمع مطلقا فيجوز هنا اعتبار المضاف إليه مفردا نكرة مع جمع الضمير بعد كإفعل الزمخشري وهو من تعلم علو شأنه في العرية، وقوله سبحانه: (فِي ذَلِكَ) خبره، ووجه افرازه ظاهر لأن النكرة المقدرة للعموم البدلي لا الشمولي، ومن قدر جمعا معرّفا قال: المراد به الجنس الكلي المؤل بالجمع نحو كسام حلة بناء على أن المجموع ليس في فلك واحد. وقوله عز وجل: (يَسْبَحُونَ ٣٣) حال، ويجوز أن يكون الخبر (في ذلك) حالا أو متعلقا به وجملة (كل) الخ حال من الشمس والقمر والرباط الضمير دون واو بناء على جواز ذلك من غير قبح، ومن استقيحه جعلها مستأنفة وكان ضميرها جمعا اعتبارا للتكثير بتكاثر المطالع فيكون لها نظرا إلى مفهومها الوضعي أفراد خارجية بهذا الاعتبار لا حقيقة، ولهذا السبب يقال شمس وأقار وإن لم يكن في الخارج إلا الشمس واحد وقرو واحد والذي حسن ذلك هنا توافق القواصل، وزعم بعضهم أنه غلب القمران لشرفهما على سائر الكواكب فجمع الضمير لذلك. وقيل: الضمير للنجوم وإن لم تذكر دلالة ما ذكر عليها.

وقيل الضمير للشمس والقمر والليل والنهار ، وفيه أن الليل والنهار لا يحسن وصفها بالسباحة وإن كانت مجازاً عن السير ، واختيار ضمير العقلاء لأنها عقلاء حقيقة كما ذهب إليه بعض المسلمين كالفلاسفة ، وأما لأنها عقلاء ادعاء وتزيلاً حيث نسب إليها السباحة وهي من صنائع العقلاء ، والفلك في الأصل كل شيء دائر ومنه فلكه المغزل والمراد به هنا على ما روى عن ابن عباس . والسدى رضى الله تعالى عنهم السياء .

وقال أكثر المفسرين : هو موج مكفوف تحت السياء يجرى فيه الشمس والقمر . وقال الضحاك : هو ليس بجسم وإنما هو مدار هذه الجوم ، والمشهور ما روى عن ابن عباس . والسدى وفيه القول باستدارة السياء وفي ( كل في فلك ) رمز خفي إليه فإنه لا يستحيل بالانقلاب وعليه أدلة جمّة وكونها سقفاً لا يأتى ذلك ، وقد وقع في كلام الفلاسفة إطلاق الملك على السياء . ووصفوه بأنه حي عالم متحرك بالارادة حركة مستديرة لا غير ولا يقبل الكون والفساد والنمو والذبول والخرق والالتئام ونوعه منحصر في شخصه وأنه لا حار ولا بارد ولا رطب ولا يابس ولا خفيف ولا ثقيل ، وأكثر هذه الأوصاف متفرع على أنه ليس في طباعه ميل مستقيم ، وقد رد ذلك في الكتب الكلامية . وتوابع امتناع الخرق والالتئام أن الكوكب لا يتحرك إلا بحركة الفلك ولما رأوا حركات مختلفة قالوا بتعدد الافلاك ، والمشهور أن الافلاك الكلية تسعة سبعة للسموات والواحد للثوابت وآخر لتحريك الجميع الحركة اليومية ، والحق أنه لا قاطع على نفي ما عدا ذلك ألا ترى أن الشيخ الرئيس لم يظهر له أن الثوابت في كرة واحدة أو في كرات منطوية بعضها على بعض ، وقولهم إن حركات الثوابت متشابهة ومتى كانت كذلك كانت مكررة في فلك واحد غير يقيني أما صغره فلان حركاتها وإن كانت في الحس متشابهة لكن لعلها لا تتكون في الحقيقة كذلك لأننا لو قدرنا أن الواحدة منها تتم الدورة في ست وثلاثين ألف سنة والأخرى تتمها في هذا الزمان لكن بنقصان عشرة أو أقل فالذي يخص الدرجة الواحدة من هذا القدر من التفاوت يقل جداً بحيث لا تنفي أعمارنا بضبطه وإذا احتمل ذلك سقط القطع بالتشابه ، وما يزيد ذلك سقوطاً والاحتمال قوة وجدان المتأخرين من أهل الارصاد كوكبا أسرع حركة من الثوابت وأبطأ من السيارة سموه بهر شمل ولم يظفر به أحد من المتقدمين في الدهور الماضية ، وأما كبراه فلا احتمال اشتراك الأشياء المختلفة في كثير من الوازم فيجوز أن لكل فلكاً على حدة وتكون تلك الافلاك متوافقة في حركاتها جهة وقطباً ومنطقة وبطناً ، ثم إن الاحتمال غير مختص بفلك الثوابت بل حاصل في كل الافلاك فيجوز أن يكون بين افلاك السيارة افلاك أخرى ، وما يقال في إبطاله من أن أقرب قرب كل كوكب يساوي أبعد بعد كل الكواكب التي فرضت تحته ليس بشيء . لأن بين أبعد بعد القمر وأقرب قرب عطارد ثخن فلك جوزهر القمر ، وقد ذكر المحققون من أصحاب الهيئة أن لفلك التدوير لكل من العلوية ثلاث أكر يحيط بعضها ببعض وجرم الكوكب مركز في الكرة الداخلة فيكون مقدار ثخن أربع كرات من تلك التدوير من كل واحد من السافل والعالي ثخن كرتين حائلاً بين أقرب قرب العالي وأبعد بعد السافل ، وأثبتوا للسفلية خمسة تدوير فيكون بين أقرب قرب الزهرة وأبعد بعد عطارد ثخن ثمان كرات على أنهم اتما اعتقدوا أن أقرب قرب العالي مساوياً لأبعد بعد السافل لاعتقادهم أولاً أنه ليس بين هذه الافلاك ما يتخللها فليس يمكنهم بناء ذلك عليه والالزم الدور بل لا بد فيه من دليل آخر ، وقولهم لا فضل في الفلكيات مع أنه كما ترى يبطله ما قالوا في عظم ثخن المحدد ، ويجوز أيضاً أن يكون فرق التاسع من الافلاك ما لا يعلمه إلا الله تعالى بل يحتمل أن يكون

هذا الفلك التاسع بما فيه من الكرات مركزا في ثخن كرة أخرى عظيمة ويكون في ثخن تلك الكرة ألف ألف كرة مثل هذه الكرات وليس ذلك مستبعدا فان تدوير المريح أعظم من مثل الشمس فاذا عقل ذلك فأى بأس بأن يفرض مثله مائة أعظم منه . ويجوز أيضا قائل أن تكون الافلاك السكينة ثمانية لا مكان كون جميع الثوابت مركزا في محدد بل قائل من الجائز أن تكون سبعة بأن تفرض الثوابت ودوائر البروج على محدد يتحرك بالحركة السريعة بل قائل من الجائز أن تكون سبعة بأن تفرض الثوابت ودوائر البروج على محدد مثل زحل ونفسان متصل احدهما بمجموع السبعة وتحركها احدى الحركتين السريعة والبطيئة والاخرى بالفلك السابع وتحركه الاخرى فلا قاطع أيضا على نفي أن تكون الافلاك أقل من تسعة .

ثم الظاهر من الآية أن كلا من الشمس والقمر يجري في ثخن فلكه ولا مانع منه عقلا ودليل امتناع الخرق والالتئام وهو أنه لو كان الفلك قابلا لذلك لكان قابلا للحركة المستقيمة وهي محال عليه غير تام وعلى فرض تمامه إنما يتم في المحدد على أنه يجوز أن يحصل الخرق في الفلك من جهة بعض أجزائه على الاستدارة فلا مانع من أن يقال: الكواكب مطلقا متحركة في أفلاكها حركة الحيتان في الماء ولا يبطل به علم الهيئة لأن حركاتها يلزم أن تكون متشابهة حول مراكز أفلاكها أي لا تسرع ولا تبطئ ولا تقف ولا ترجع ولا تنعطف وقول السهروردي في المطارحات: لو كانت الافلاك قابلة للخرق وقد برهن على كونها ذات حياة فمعد حصول الخرق فيها وتبدد الاجزاء فان لم تحس فليس جزؤها المنخرق له نسبة إلى الآخر بجماع ادراكي ولا خبر لها عن أجزائها وما سرى لنفسها قوة في بدنها جامعة لتلك الاجزاء فلا علاقة لنفسها مع بدنها ، وقد قيل انها ذات حياة وان كانت تحس فلا بد من التألم بتبديد الاجزاء فانه شعور بالمتأني وكل شعور بالمتأني اما ألم أو موجب لالم وإذا كان كذا وكانت الكواكب تحرقها بجرها كانت في عذاب دائم، وسنبرهن على أن الأمور الدائمة غير الممكن الاشراف لا يتصور عليها لا يخفى أنه من الخطائيات بل ما هو أدون منها وزعم بعضهم أنه من البراهين القوية مما لا يبرهان عليه من البراهين الضعيفة، وادعى الامام أنها كما تدل على جرى الكوكب تدل على سكون الفلك، والحق أنها مجملة بالنسبة إلى السكون غير ظاهرة فيه، وإلى حركته وسكون الفلك بأسره ذهب بعض المسلمين ويحكى عن الشيخ الأكبر قدس سره ، ويجوز أن يكون الفلك متحركا والكوكب يتحرك فيه اما مخالفا لجهة حركته أو موافقا لها اما بحركة مساوية في السرعة والبطء . لحركة الفلك أو مخالفة ، ويجوز أيضا أن يكون الكوكب مغروزا في الفلك ساكنا فيه كما هو عند أكثر الفلاسفة أو متحركا على نفسه كما هو عند محققهم والفلك بأسره متحركا وهو الذي أوجهه الفلاسفة لما لا يسلم لهم ولا يتم عليه بردان منهم .

ويجوز أيضا أن يكون الكوكب في جسم منفصل عن ثخن الفلك شبيه بحلقة قطره مساو لقطر الكوكب وهو الذي يتحرك به ويكون الفلك ساكنا ، ويجوز أيضا أن يكون في ثخن الفلك خلاه يدور الكوكب فيه مع سكون الفلك أو حركته وليس في هذا قول بالخرق والالتئام بل فيه القول بالخلاء وهو عندنا وعند أكثر الفلاسفة جائز خلافا لارسطا ليس وأتباعه، ودليل الجواز أقوى من صخرة ملساء، والقول بأن الفلك بسيط فسطحته مائنة من أن يكون في ثخنه ذلك ليس بشئ فاذكروه من الدليل على البساطة على ضعفه لا يتأتى الا في المحدد دون سائر الافلاك ، وأيضا متى جاز أن يكون الفلك مجوقا مع بساطته فليجزم ما ذكر معمار لا يكاد يتم لهم

التفصي عن ذلك، وجاء في بعض الآثار أن الكواكب جميعها معلقة بسلاسل من نور تحت سماء الدنيا بأبدى ملائكة يحرقونها حيث شاء الله تعالى، ولا يكاد يصح وإن كان الله عز وجل على كل شيء قديراً، والذي عليه معظم الفلاسفة والهيثيين أن الحركة الخاصة بالكواكب الثابتة لفلسكها أولاً وبالذات أخذة من المغرب إلى المشرق وهي الحركة على توالي البروج وتسمى الحركة الثانية والحركة البطيئة وهي ظاهرة في السيارات وفي القمر منها في غاية الظهور وفي الثوابت خفية ولهذا لم يثبتها المتقدمون منهم، وغير الخاصة به الثابتة لفلسكتانها وبالعرض أخذة من المشرق إلى المغرب وتسمى الحركة الأولى والحركة السريعة وهي بواسطة حركة المحدود وبها يكون الليل والنهار في سائر المعمورة، وأما في عرض تسمين ونحوه في الحركة الثانية فعندهم للكواكب حركتان مختلفتان جهة وبطأ ومثلوهما بحركة رحي إلى جهة سريما وحركة تملة عليها إلى خلاف تلك الجهة بطيئاً. †

وذهب بعض الاوائل إلى أنه لا حركة في الاجرام العلوية من المغرب إلى المشرق بل حركاتها كلها من المشرق إلى المغرب لأنها أول بهذه الاجرام لكونها أقل مخالفة ولأن غاية الحركة للجرم الاقصى وغاية السكون للارض فيجب أن يكون ما هو أقرب إلى الاقصى أسرع مما هو أبعد ولأنه لو كان بعضها من المشرق وبعضها من المغرب يلزم أن يتحرك الكواكب بحركتين مختلفتين جهة وذلك محال لأن الحركة إلى جهة تقتضي حصول المتحرك في الجهة المنتقل إليها فلو تحرك الجسم الواحد دفعة واحدة إلى جهتين لزم حصوله دفعة واحدة في مكانين وهو محال ولا فرق في ذلك بين أن تكون الحركتان طبيعيتين أو قسريتين أو احدهما طبيعية والاخرى قسرية. †

ولا يدفع هذا بما يشاهد من حركة الثقل على الرحي إلى جهة حال حركة الرحي إلى خلافها لأنه مثال والمثال لا يقتضي في البرهان ولأن القطع على مثل هذه الحركات جائز اما على الحركات الفلكية فحال، وما استدلل به على أن غير الحركة السريعة من المغرب إلى المشرق لا يدل عليه لجواز أن تكون من المشرق ويظن أنها من المغرب وبينا أن المتحركين إلى جهة واحدة حركة دورية متى كان أحدهما أسرع من حركة الآخر فانهما إذا تحركا إلى تلك الجهة رؤى الابطأ منهما متخلفاً فيظن أنه متحرك إلى خلاف تلك الجهة لأنها إذا اقتربا ثم تحركا في الجهة بمالهما من الحركة فسار السريع دورة تامة وسار البطيء دورة الاقوسا يرى البطيء متخلفاً عن السريع في الجهة المخالفة لجهة حركتهما بتلك القوس، وقالوا: يجب المصير إلى ذلك لما أن البرهان يقتضيه ولا يبطله شيء من الاعمال النجومية. †

وقد أورد الامام في المخلص ما ذكر في الاستدلال على محالية الحركتين المختلفتين في الجهة للجسم الواحد اشكالاً على القائلين بهما ثم قال: ولقوة هذا الكلام أثبت بعضهم الحركة اليومية لسكرة الارض لا لسكرة السماء وإن كان ذلك باطلاً وأورده في التفسير وسماه برهانا قاطعاً وذهب فيه إلى ما ذهب إليه هذا البعض من أن الحركات كلها من المشرق إلى المغرب لكنها مختلفة سرعة وبطأ وفيما ذكره نظر لأن الشبهتين الاوليين افتناعيتان والثالثة وإن كانت برهانية لكن فسادها أظهر من أن يخفى، وأما أن شيئاً من الاعمال النجومية لا يبطله فباطل لأن هذه الحركة الخاصة للكواكب أعني حركة القمر من المشرق إلى المغرب مثلا دورة إلا قوساً لا يجوز أن تكون على قطبي البروج لأنها توجد موازية لمعدل النهار ولا على قطبي المعدل وإلا لما زالت عن موازاته ولما انتظمت من القسي التي تتأخر فيها كل يوم دائرة عظيمة مقاطعة للمعدل كدائرة البروج من القسي التي تأخرت الشمس فيها بل انتظمت صغيرة موازية له اللهم إلا إذا كان الكواكب على المعدل مقدار ما يتم بحركته دورة فإن المنتظمة حينئذ تكون نفس المعدل لكن هذا غير موجود في

الكواكب التي نعرفها ولا على قطبين غير قطبيهما وإلا لكان يرى مسيره فوق الأرض على دائرة مقاطعة للدوائر المتوازية ولم تكن دائرة نصف النهار تفصل الزمان الذي من حين يطلع إلى حين يغرب بنصفين لأن قطبي فلكه المائل لا يكون دائماً على دائرة نصف النهار فلا تنفصل قسبي مداراته الظاهرة بنصفين، ولأنه لو كان الأمر كما توهموا لكانت الشمس تصل إلى أوجها وحضيضها وبعديها الاوسطين بل إلى الشمال والجنوب فيجب أن تحصل جميع الاظلال اللاتفة بكون الشمس في هذه المواضع في اليوم الواحد والوجود بخلافه . وقول من قال يجوز أن يكون حركة الشمس في دائرة البروج إلى المغرب ظاهر الفساد لأنه لو كان كذلك لكان اليوم الواحد بليثته ينقص عن دور معدل النهار بقدر القوس التي قطعها الشمس بالنقرىب بخلاف ماهو الواقع لأنه يزيد على دور المعدل بذلك القدر ولكن يرى قطعها البروج على خلاف التسوالي وليس كذلك لتأخرها عن الجزء الذي يتوسط معها من المعدل في كل يوم نحو المشرق ، فإذا حركات الافلاك الشاملة للأرض ثنتان حركة إلى التوالى وأخرى إلى خلافه ، وأما حركات التدوير فخراجة عن القسمين لأن حركات أعاليها مخالفة لحركات أسافلها لا محالة لكونها غير شاملة للأرض ، فإن كانت حركة الاعلى من المغرب إلى المشرق فحركة الاسفل بالعكس كما في المنتحية ، وإن كانت حركة الاعلى من المشرق إلى المغرب كانت حركة الاسفل بالعكس كما في القمر . هذا وقصارى ما نقول في هذا المقام : ان ما ذكره الفلاسفة في أمر الافلاك الكلية والجزئية وكيفية حركاتها وأوضاعها أمر يمكن في نفسه ولا دليل على أنه هو الواقع لا غير ، وقد ذهب إلى خلافه أهل لندن وغيرهم من أصحاب الارصاد اليوم ، وكذا أصحاب الارصاد القالية والمعارض المعنوية كالشيخ الاكبر قدس سره . وقد أطال الكلام في ذلك في الفتوحات المكية . وأما الساف الصالح فلم يصح عنهم تفصيل الكلام في ذلك لما أنه قليل الجدوى ووقفوا حيث صح الخبر وقالوا : إن اختلاف الحركات ونحوه بتقدير العزيز العليم وتشبثوا فيما صح وخفي سببه بأذيال التسليم ، والذي أميل إليه أن السموات على طبق ما صححت به الاخبار النبوية في أمر الثخن وما بين كل سماء وسماء ولا أخرج عن دائرة هذا الميل ، وأقول يجوز أن يكون ثخن كل سماء فلك لكل واحدة من السيارات على نحو الفلك الذي أثبتته الفلاسفة لها وحركته الذاتية على نحو حركته عندهم وحركته العرضية بواسطة حركة سمائه إلى المغرب الحركة اليومية فتكون حركات السموات متساوية ، وأن أثبت تحرك السماء بجميع ما فيها لإباء بعض الاخبار عنه مع عدم دليل قطعى يوجبها قلت : يجوز أن يكون هناك محرك في ثخن السماء أيضاً ويبقى ما يبقى منها ساكناً بقدره الله تعالى على سطحه الاعلى ملائكة يسبحون الليل والنهار لا يفترقون . وللفلاسفة في تحقيق أن المحيط كيف يحرك المحيط به كلام تعقبه الامام ثم قال : الصحيح أن المحرك للكل هو الله تعالى باختياره وإن ثبت على قانون قولهم كون الحاروى محركاً للدحوى فانه يكون محركاً بقوة نفسه لا بالماسة . وأما الثواب فيحتمل أن تكون في فلك فوق السموات السبع ويحتمل أن يكون في ثخن السماء السابعة فوق فلك زحل بل إذا قيل بأن جميع الكواكب الثوابت والسيارات في ثخن السماء الدنيا تتحرك على أفلاك مائلة للأفلاك التي أثبتتها لها الفلاسفة ويكون لها حركتان على نحو ما يقولون لم يبعد ، وفيه حفظ لظاهر قوله تعالى (ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح) وما ذكره في علم الاجرام والابعاد على اضطرابه لا يلزمنا تسليمه فلا يرد أنهم قالوا بعد

الثوابت عن مركز الارض خمسة وعشرون ألف ألف وأربعمائة واثنان عشر ألفاً وثمانمائة وتسع وتسعون فرسخاً، وماورد في الخبر من أن بين السماء والارض خمسمائة عام وسلك السماء كذلك يقتضى أن يكون بين وجه الارض والثوابت على هذا التقدير ألف عام وفساخ مسيرة ذلك مع فساد نصف قطر الارض وهى ألف ومائتان وثلاثة وسبعون تقريباً على ما قيل دون ما ذكر بكثير .

ولاحاجة إلى أن يقال : العدد لافهموله واختيار خمسمائة لما أن الخمسة عدد دائر فيكون في ذلك رمز خفي إلى الاستدارة كما قيل في كل فلك ، ويشير إلى صحة احتمال أن يكون الفلك في تحن السماء ما أخرجه ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : الشمس بمنزلة الساقية تجرى في السماء فيلكنها فإذا غربت جرت الليل في فلكها تحت الارض حتى تطلع من مشرقها وكذلك القمر ، والأخبار المرفوعة والموقوفة في أمر الكواكب والسموات والارض كثيرة .

وقد ذكر الجلال السيوطي منها ما ذكر في رسالة ألفها في بيان الهيئة السنية ، وإذا رصدتها رأيت أكثرها مائلاً عن دائرة بروج القبول ، وفيها ما يشعر بأن للكوكب حركة قسرية نحو ما أخرجه ابن المنذر عن عكرمة ماطلعت الشمس حتى يوتر لها كما يوتر القوس ، ثم الظاهر أن يراد بالسباحة الحركة الذاتية ويجوز أن يراد بها الحركة العرضية بل قيل هذا أولى لأن تلك غير مشاهدة مشاهدة هذه بل عوام الناس لا يعرفونها، وقيل يجوز أن يراد بها مايعم الحركتين ، واستنبط بعضهم من نسبة السباحة إلى الكوكب أن ليس هناك حامل لم يتحرك بحركته مطلقاً بل هو متحرك بنفسه في الفلك تحرك السمكة في الماء إذ لا يقال للجالس في صندوق أو على جذع يجرى في الماء إنه يسبح ، واختار أنه يجري في مجرى قابل للخرق والالتصام كالماء ودون إثبات استحالة ذلك العروج إلى السماء السابعة ، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال وهو سبحانه ولي التوفيق وعلى محور هدايته تدور كرة التحقيق ، وهذه نبذة مما رأينا لإيراده مناسباً لهذا المقام ، وسيأتي إن شاء الله تعالى نبذة أخرى مما يتعلق بذلك من الكلام (وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ كَانَتْ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ) أى الخلود والبقاء في الدنيا لكونه مخالفاً للحكمة التكوينية والتشريعية ، وقيل الخلد المسك الطويل ومنه قولهم اللانثافي: خوالد ، واستدل بذلك على عدم حياة الخضر عليه السلام ، وفيه نظر (أَفَأَنْتَ مَنَّ) بمقتضى حكمتنا (فَهُمُ الْخَالِدُونَ ٣٤) نزلت حين قالوا (نتربص به رب المنون) والفاء الأولى لتعليق الجملة الشرطية بما قبلها والهمزة لانكار مضمونها وهى في الحقيقة لانكار جزائها أعنى ما بعد الفاء الثانية . وزعم يونس أن تلك الجملة مصب الانكار والشرط معترض بينهما وجوابه محذوف تدل عليه تلك الجملة وليس بذلك ، ويتضمن انكار ما ذكر انكار ما هو مدارله وجوداً وعدماً من شأنهم بموته ﷺ كأنه قيل أفأن مات فهم الخالدون حتى يشمتوا بموتك ، وفي معنى ذلك قول الامام الشافعى عليه الرحمة :

تمنى رجال أن أموت وإن أمت فلك سبيل لست فيها بأوحد  
فقل للذي ينبغي خلاف الذي مضى تزود لأخرى مثلها فكأن قد

وقول ذى الاصبع العدواني :

إذا ما الدهر جر على أناس كلاكه أناخ بأخريتنا

فقل للشامتين بنا أفبقوا سيقى الشامتون كما لقينا

وذكر العلامة الطيبي ونقله صاحب الكشف بأدنى زيادة أن هذا رجوع إلى ماسبق له السورة الكريمة من حيث النبوة ليتخلص منه إلى تقرير مشرع آخر ، وذلك لأنه تعالى لما أفهم القائلين باتخاذ الرد والمتخذين له سبحانه شركاء وبكتهم ذكر ما يدل على إفهامهم وهو قوله تعالى: (أفأن) الخ لأن الخصم إذا لم يبق له متشبث تمنى هلاك خصمه \*

وقوله تعالى ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ برهان على ما أنكر من خلودهم وفيه تأكيد لقوله سبحانه: (وما جعلنا) الخ ، والموت عند الشيخ الأشعري كيفية وجودية تضاد الحياة ، وعند الاسفرايين وعزى للكثيرين أنه عدم الحياة عما من شأنه الحياة بالفعل فيكون عدم تلك الحياة كما في المعنى الطارئ على البصر لا مطلق المعنى فلا يلزم كون عدم الحياة عن الجنين عند استعداده للحياة موتاً ، وقيل عدم الحياة عما من شأنه الحياة مطلقاً فيلزم ذلك ولا ضرر لقوله تعالى (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم) واستدل الأشعري على كونه وجودياً بقوله تعالى (الذي خلق الموت والحياة) فإن الخلق هو اليجاد والإخراج من عدم وبأنه جائز والجائز لا بدله من فاعل وعدم لا يفعل. وأجيب عن الأول بأنه يجوز أن يكون بمعنى التقدير وهو أعم من اليجاد ولو سلم كونه بمعنى اليجاد فيجوز أن يراد بخلق الموت إيجاد أسبابه أو يقدر المضاف وهو غير عزيز في الكلام ، وعن الاستاذ أن المراد بالموت الآخرة والحياة الدنيا لما روى عن ابن عباس تفسيرهما بذلك ، وعن الثاني بأن الفاعل قد يريد عدم كما يريد الحياة فالفاعل يعدم الحياة كما يعدم البصر مثلاً \*

وقال اللقاني: الظاهر قاض بما عليه الأشعري والعدول عن الظاهر من غير داع غير مرضي عند العدول ، وكلامه صريح في أنه عرض . وتوقف بعض العلماء القائلين بأنه وجودي في أنه جوهر أو عرض لما أن في بعض الأحاديث أنه معنى خلقه الله تعالى في كف ملك الموت ، وفي بعضها أن الله تعالى خلقه على صورة كبش لا يمر بشيء يحد ربحه إلا مات ، وجل عبارات العلماء أنه عرض يعقب الحياة أو فساد بنية الحيوان ، والأول غير مانع والثاني رسم بالثمره ، وقرئ منه ما قاله بعض الأفاضل : إنه تعطل القوى لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي آتيا فان كان ذلك لانطفاء الرطوبة الغريزية فهو الموت الطبيعي والأفهم الغير الطبيعي ، والناس لا يعرفون من الموت إلا انقطاع تعلق الروح بالبدن التعلق المخصوص ومفارقة إياه ، والمراد بالنفس النفس الحيوانية وهي مطلقاً أعم من النفس الانسانية كما أن الحيوان مطلقاً أعم من الإنسان \*

والنفوس عند الفلاسفة ومن هذا جنودهم ثلاثة: النباتية والحيوانية والفلكية والنفس مقولة على الثلاثة بالاشتراك اللفظي على ما حكاه الامام في المخلص عن المحققين . وبالاشتراك المعنوي على ما يقتضيه كلام الشيخ في الشفاء ، وتحقيق ذلك في محله ، وإرادة ما يشمل الجميع هنا ما لا ينبغي أن يلتفت إليه ، وقال بعضهم : المراد بها النفس الانسانية لأن الكلام مسوق لنفي خلود البشر ، واختير عمومها لتشمل نفوس البشر والجن وسائر أنواع الحيوان ولا يضر ذلك بالسوق بل هو أنفع فيه ، ولا شك في موت كل من أفراد تلك الأنواع ، نعم اختلف في أنه هل يصح إرادة عمومها بحيث تشمل نفس كل حي كالملك وغيره أم لا بناء على الاختلاف في موت

الملائكة عليهم السلام والحوار العين فقال بعضهم : إن السك يموتون ولو لحظة لقوله تعالى ( كل شيء هالك إلا وجهه ) وقال بعضهم : أنهم لا يموتون لدلالة بعض الأخبار على ذلك ، والمراد من كل نفس النفوس الأرضية والآية التي استدلت بها مؤولة بماسمعه إن شاء الله تعالى وهم داخلون في المستثنى في قوله تعالى ( ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله ) أو لا يسلم أن كل صعق موت ، وقال بعضهم : إن الملائكة يموتون والحوار لامتوت ، وقال آخرون : إن بعض الملائكة عليهم السلام يموتون وبعضهم لا يموت كجبريل وإسرافيل ومكائيل وعزرائيل عليهم السلام ورجع قول البعض ، ولا يرد أن الموت يقتضى مفارقة الروح البدن والملائكة عليهم السلام لأبدان لهم لأن القائل بموتهم يقول بأن لهم أبدانا لسكنها لطيفة كما هو الحق الذى دلت عليه النصوص ، وربما يمنع اقتضاء الموت البدن \*

وبالغ بعضهم فادعى أن النفوس أنفسها تموت بعد مفارقتها للبدن وإن لم تكن بعد المفارقة ذات بدن ، وكأنه يلتزم تفسير الموت بالدم والاضمحلال ، والحق أنها لا تموت سواء فسر الموت بما ذكر أم لا ، وقد أشار أحمد بن الحسين الكندى إلى هذا الاختلاف بقوله :

تنازع الناس حتى لا اتفاق لهم إلا على شجب والخلف في شجب  
فقل تخلص نفس المرء سالمة وقيل تشرك جسم المرء في العطب

وذهب الامام إلى العموم في الآية إلا أنه قال : هو مخصوص فإنه تعالى نفسا كما قال سبحانه حكاية عن عيسى عليه السلام ( تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك ) مع أن الموت مستحيل عليه سبحانه ، وكذا الجمادات لها نفوس وهى لا تموت ، ثم قال : والعام المخصوص حجة فيبقى معمولا به على ظاهره فيما عدا ما أخرج منه ، وذلك يبطل قول الفلاسفة في الأرواح البشرية والعقول المفارقة والنفوس الملكية أنها لا تموت اه ، وفيه أنه إن أراد بالنفس الجوهر المتعلق بالبدن تعاق التدبير والتصريف كما قاله الفلاسفة ومن وافقهم أو الجسم النوراني الخفيف الحى المتحرك النافذ في الأعضاء السارى فيها سريان ماء الورد فى الورد كما عليه جمهور المحدثين وذكر له ابن القيم مائة دليل فأنه تعالى منزعه عن ذلك أصلا .

وكذا الجمادات لا تتصف بها على الشائع ، وأيضا ليس للأرواح البشرية والعقول المفارقة عند الفلاسفة نفسا بأحد ذينك المعنيين فكيف يبطل بالآية الكريمة قولهم ، وإن أراد بها الذات كما هو أحد معانيها جاز أن تثبت لله تعالى وقد قيل به فى الآية التي ذكرها ، وكذا هى ثابتة للجمادات لكن يرد عليه أنه إن أراد بالموت مفارقة الروح للبدن أو نحو ذلك يبطل قوله وذلك يبطل الخ لأن الأرواح والعقول المذكورة لأبدان لها عند الفلاسفة فلا يتصور فيها الموت بذلك المعنى ، وإن أراد به الدم والاضمحلال يرد عليه أن الجمادات تتصف به فلا يصح قوله وهى لا تموت ، وبالجملة لا يخفى على المتذكر أن الامام سها فى هذا المقام ، ثم إن معنى كون النفس ذائقة الموت أنها تلبسه على وجه تتألم به أو تولد من حيث أنها تخلص به من مضيق الدنيا الدنية إلى عالم الملكوت وحظائر القدس كذا قيل .

والظاهر أن كل نفس تتألم بالموت لكن ذلك مختلف شدة وضعفا ، وفى الحديث « إن للوئ سكرات » ولا يلزم من التخلص المذكور لبعض الناس عدم التألم ، ولعل فى اختيار الذوق إيماء إلى ذلك لمن له ذوق

فإن أكثر ما جاء في العذاب ، وقال الامام : إن الذوق إدراك خاص وهو ههنا مجاز عن أصل الإدراك ولا يمكن إجراؤه على ظاهره لأن الموت ليس من جنس الطعام حتى يذاق ، وذكر أن المراد من الموت مقدماته من الآلام العظيمة لأنه قبل دخوله في الوجود تمتع الإدراك وحال وجوده يصير الشخص ميتا والميت لا يدرك . وتعقب بأن المدرك النفس المفارقة وتذكر ألم مفارقتها البدن (ونبلوكم) الخطاب إما للناس كافة بطريق التلويح أو للكفرة بطريق الالتفات أى تعاملكم معاملة من يختبركم (بالشر والخير) بالمكروه والمحبوب هل تصبرون وتشكرون أولا .

وتفسير الشر والخير بما ذكر مروى عن ابن زيد ، وروى عن ابن عباس أنهما الشدة والرخاء ، وقال الضحاك : الفقر والمرض والغنى والصحة ، والتعميم أولى ، وقدم الشر لأنه اللائق بالنكر عليهم أولانه الصق بالموت المذكور قبله . وذكر الراغب أن اختبار الله تعالى للعباد تارة بالمسار ليشكروا وتارة بالمضار ليصبروا فالمنحة والمنحة جميعا بلاء فالمنحة مقتضية للصبر والمنحة مقتضية للشكر والقيام بحقوق الصبر أسير من القيام بحقوق الشكر فالمنحة أعظم البلاءين ، وبهذا النظر قال عمر رضى الله تعالى عنه : بلينا بالضراء فصبرنا وبلينا بالسرء فلم نصبر ، ولهذا قال على كرم الله تعالى وجهه : من وسع عليه دنياه فلم يعلم أنه قد مكربه فهو مخدوع عن عقله اه ، ولعله يعلم منه وجه لتقديم الشر (فتنة) أى ابتلاء فهو مصدر مؤكد لنبلوكم على غير لفظه .

وجوز أن يكون مفعولا له أو حالا على معنى نبلوكم بالشر والخير لأجل اظهار جودتكم وردائكم أو مظهرين ذلك فتأمل ولا تغفل (وَالْيَا تَرْجِعُونَ ٣٥) لآلى غيرنا لاستقلال ولا اشتراكا فنجازيكم حسبما يظهر منكم من الأعمال ، فهو على الأول من وجهى الخطاب وعد ووعيد وعلى الثانى منهما وعيد محض . وفى الآية إيماء إلى أن المراد من هذه الحياة الدنيا الابتلاء والتمريض للثواب والعقاب . وقرئ (يرجعون) بباء الغيبة على الالتفات (وَإِذْ أَرَأَاكَ الَّذِينَ كَفَرُوا) أى المشركون (إِنْ يَتَخَذُوا نَكَالًا هُزُوءًا) أى ما يتخذونك إلا مهزوا به على معنى قصر معاملتهم معك (صَلَّى) على اتخاذهم إياه عاملهم الله تعالى بعبده هزوا لا على معنى قصر اتخاذهم على كونه هزوا كما هو المتبادر كأنه قيل ما يفعلون بك إلا اتخاذك هزوا .

والظاهر أن جملة (إِنْ يَتَخَذُوا نَكَالًا هُزُوءًا) لم يحتج إلى الفاء كما لم يحتج جوابها المقترن بما إليها فى قوله تعالى (وَإِذَا تَتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٌ مَا كَانَ حُجَّتَهُمْ) وهذا بخلاف جواب غير إذا من أدوات الشرط المقترن بما فانه يلزم فيه الاقتران بالفاء نحو إِنْ تَرْنَا فَمَا نَنْسِءُ إِلَيْكَ ، وقيل الجواب محذوف وهو يقولون المحكى به قوله تعالى (أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ) وقوله سبحانه (إِنْ يَتَخَذُوا نَكَالًا هُزُوءًا) الخ اعتراض وليس بذاك ، نعم لا بد من تقدير القول فيباذركم وهو إمام معطوف على جملة (إِنْ يَتَخَذُوا نَكَالًا هُزُوءًا) أو حال أى ويقولون أو قائلين والاستفهام للانكار والتعجب ويقيدان أن المراد يذكركم آلهتكم بسوء وقد يكفى بدلالة الحال عليه كما قوله تعالى (سمعنا فبي ذكركم) فان ذكر العدو لا يكون الا بسوء وقد تحاشوا عن التصريح أدبا مع آلهتهم . وفى جمع البيان تقول العرب ذكرت فلانا أى عتبته ، وعليه قول عنترة :

لا تذكرى مهري وما أطعمته فيكون جلدك مثل جلده الأجر

اتهى ، والاشارة مثلها في قوله :

هذا أبو الصقر فردا في محاسنه من نسل شيان بين الضال والسلم

فيكون في ذلك نوع بيان للاتخاذ هزوا ، وقوله تعالى ﴿وَمَنْ يَذْكُرِ الرَّحْمَنَ فَمُ كَافِرُونَ ٣٦﴾ في حين النصب على الحالية من ضمير القول المقدّر ، والمعنى أنهم يعميرون عليه عليه الصلاة والسلام أن يذكروا آلهتهم التي لا تضرو ولا تنفع بالسوء . والحال أنهم بالقرآن الذي أنزل رحمة كافرين فهم أحقاء بالغيب والانكار ، فالضمير الأول مبتدأ خبره (كافرون) وبه يتعلق (بذكر) وقدم رعاية للفاصلة وإضافته لامية ، والضمير الثاني تأكيد لفظي للأول ، والفصل بين العامل والمعمول بالموكد وبين المؤكّد والمؤكد بالمعمول جائز ، ويجوز أن يراد (بذكر الرحمن) توحيده على أن ذكر مصدر مضاف إلى المفعول أي وهم كافرون بتوحيد الرحمن المنعم عليهم بما يستدعي توحيده والإيمان به سبحانه ، وأن يراد به عظته تعالى وإرشاده الخلق بارسال الرسل وانزال الكتب على أنه مصدر مضاف إلى الفاعل ، وقيل المراد بذكر الرحمن ذكره ﷺ هذا اللفظ وإطلاقة عليه تعالى ، والمراد بكفرهم به قولهم ما نعرف الرحمن إلا الرحمن الحيامة فهو مصدر مضاف إلى المفعول لا غير وليس بشيء فلا يثنى \* .

وجعل الزمخشري الجملة حالا من ضمير (يتخذونك) أي يتخذونك هزوا وهم على حال هي أصل الهزء والسخرية وهي الكفر بذكر الرحمن . وسبب نزول الآية على ما أخرج ابن أبي حاتم عن السدي أنه ﷺ مر على أبي سفيان . وأبي جهل وهما يتحدّثان فلما رآه أبو جهل ضحك وقال لأبي سفيان : هذان بنو عبد مناف فغضب أبو سفيان فقال : ما تكثر أن يكون لبني عبد مناف نبي فسمعها النبي ﷺ فرجع إلى أبي جهل فوقع به وخوفه وقال : ما أراك متبها حتى يصيبك ما أصاب عمك الوليد بن المغيرة وقال لأبي سفيان : أما انك لم تقل ما قلت إلا حمية ، وأنا أرى أن القلب لا يثابح لكون هذا سببا للنزول والله تعالى أعلم .

﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾ هو طلب الشيء وتحريه قبل أوانه ، والمراد بالإنسان جنسه جعل لفطر استعجاله وقلة صبره كأنه مخلوق من نفس العجل تنزلا لما طبع عليه من الأخلاق منزلة ما طبع منه من الأركان لإناننا بفاية لزومه له وعدم انفكاكه عنه ، وقال أبو عمرو . وأبو عبيدة . وقطرب : في ذلك قلب والتقدير خاف العجل من الإنسان على معنى أنه جعل من طبائمه وأخلاقه للزومه له ، وبذلك قرأ عبد الله وهو قلب غير مقبول ، وقد شاع في كلامهم مثل ذلك عند إرادة المبالغة فيقولون لمن لازم اللعب أنت من لعب ، ومنه قوله :

وأنا لما يضرب الكباش ضربة على رأسه يلقي الإنسان من الفم

وقيل المراد بالإنسان النضر بن الحرث لأن الآية نزلت فيه حين استعجل العذاب بقوله (اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر) الخ ، وقال مجاهد . وسعيد بن جبير . وعكرمة . والسدي . والضحاك . ومقاتل . والكلبي : المراد به آدم عليه السلام أراد أن يقوم قبل أن يتم نفخ الروح فيه وتوصل إلى رجله ، وقيل خلقه الله تعالى في أواخر النهار يوم الجمعة فلما أجرى الروح في عينيه ولسانه ولم يبالغ أسفله قال : يارب استعجل بخلقى قبل غروب الشمس وروى ذلك عن مجاهد ، وقيل المراد أنه خلق بسرعة على غير ترتيب خلق بني

حيث تدرج في خلقهم ، وذكر ذلك ليبان أن خلقه كذلك من دواعي عجلته في الأمور ، والأظهر إرادة الجنس وإن كان خلقه عليه السلام وما يقتضيه ساريا إلى أولاده وما تقدم في سبب النزول لآيابه كما لا يخفى ، وقيل العجل الطائن بلغة حمير ، وأنشد أبو عبيدة لبعضهم :

النبع في الصخرة الصماء منبته      والنخل منبته في الماء والمجل

واعترض بأنه لا تقريب لهذا المعنى ههنا ، وقال الطيبي : يكون القصد عليه تحقير شأن جنس الانسان تكميها لمعنى التهديد في قوله تعالى ﴿ سَأُرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُون ۝٣٧ ﴾ والمعول عليه المعنى الأول ، والخطاب للكفرة المستعجلين ، والمراد بآياته تعالى نقاته عز وجل ، والمراد بآياتهم إياها لإصابته تعالى إياهم بها ، وتلك الاراء في الآخرة على ما يشير إليه ما بعد ، وقيل فيها وفي الدنيا ، والنهي عن استعجالهم إياه تعالى بالآيتين بها مع أن نفوسهم جبلت على العجلة ليعموا عما ترده وليس هذا من التكليف بما لا يطاق لأن الله تعالى أعظم من الأسباب ما يستطيعون به كف النفس عن مقتضاها ويرجع هذا النهي إلى الأمر بالصبر. وقرأ مجاهد . وحيد وابن مقسم (خلق الانسان) ببناء (خلق) للفاعل ونصب (الانسان) هـ

﴿ وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ ﴾ أى وقت وقوع الساعة الموعود بها ، وكانوا يقولون ذلك استعجالا لمجيئه بطريق الاستهزاء والانكار كما يرشد إليه الجواب لا طلبا لتعيين وقته بطريق الالتزام كما في سورة الملك ، و(هى) في موضع رفع على أنه خبر لهذا هـ

ونقل عن بعض السكوفيين أنه في موضع نصب على الظرفية والعامل فيه فعل مقدر أى متى يأتي هذا الوعد ﴿ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۝٣٨ ﴾ بأنه يأتي ؛ والخطاب للنبي ﷺ والمؤمنين الذين يتلون الآيات الكريمة المنبئة عن آتيان الساعة ، وجواب الشرط محذوف ثقة بدلالة ما قبله عليه فان قولهم (متى هذا الوعد) حيث كان استبطاء منهم للوعود وطلبا لآتيانه بطريق العجلة في قوة طلب آتيانه بالعجلة فكأنه قيل ان كنتم صادقين فليأتنا بسرعة ، وقوله تعالى ﴿ لَوْ يَعْلَمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ استئناف مسوق ليبان شدة هول ما يستعجلونه وفضاعة ما فيه من العذاب وأنهم إنما يستعجلونه لجهلهم بشأنه ، وإثارة صيغة المضارع في الشرط وإن كان المعنى على المضى لافادة استمرار عدم العلم بحسب المقام وإلا فكثيرا ما يفيد المضارع المنى انتفاء الاستمرار ، ووضع الموصول موضع الضمير للتنبيه بما في حيز الصلة على علة استعجالهم هـ

وقوله تعالى ﴿ حِينَ لَا يَكُفُّونَ عَنْ وُجُوهِهِمُ النَّارَ وَلَا عَنْ ظُهُورِهِمْ ﴾ مفعول (يعلم) على ما اختاره الزمخشري وهو عبارة عن الوقت الموعود الذي كانوا يستعجلونه ، وإضافته إلى الجلة الجارية بحرى الصفة التى حقها أن تكون معلومة الانتساب إلى الموصوف عند المخاطب أيضا مع انكار الكفرة ذلك للايذان بأنه من الظهور بحيث لا حاجة إلى الاخبار به وإنما حقه الانتظام في سلك المسلمات الممروغ عنها ، وجواب (لو) محذوف أى لو لم يستمر عدم علمهم بالوقت الذى يستعجلونه بقولهم (متى هذا الوعد) وهو الوقت الذى تحيط بهم النار فيه من كل جانب ، وتخصيص الوجوه والظهور بالذكر بمعنى القدام والخلف لكونتهما أشهر الجوانب

واستلزام الاحاطة بهما للاحاطة بالكل بحيث لا يقدران على رفعها بأنفسهم من جانب من جواربهم ﴿وَلَا هُمْ يُبْصِرُونَ ٣٩﴾ من جهة الغير في دفعها الخ لما فعلوا ما فعلوا من الاستعجال ، وقدر الحوف لاسراعوا إلى الايمان وبعضهم لعلوا صحة البعث وكلاهما ليس بشيء ، وقيل ان (لو) للتمني لا جواب لها وهو كما ترى .

وجوز أن يكون (يعلم) متروك المفعول منزلا منزلة اللازم أى لو كان لهم علم لما فعلوا ذلك ، وقوله تعالى : (حين) الخ استئناف مقرر لجعلهم ومبين لاستمراره إلى ذلك الوقت كأنه قيل : حين يرون ما يرون يعلمون حقيقة الحال ، وفي الكشف كأنه استئناف يأتى وذلك أنه لما نفي العلم كان مظنة أن يسأل فأى وقت يعلمون ؟ فأجيب حين لا ينفعهم ، والظاهر كون (حين) الخ مفعولا به ليعلم .

وقال أبو حيان : الذى يظهر أن مفعوله محذوف لدلالة ما قبله عليه أى لو يعلم الذى كفروا بحى الموعد الذى سألو عنه واستبطؤوه و(حين) منصوب بذلك المفعول وليس عندى بظاهر ﴿بَلْ تَأْتِيهِمْ بَغْتَةً﴾ عطف على (لا يكفون) وزعم ابن عطية أنه استدراك مقدر قبله نفي والتقدير إن الآيات لا تأتى بحسب اقتراحهم بل تأتيتهم بغتة ، وقيل : إنه استدراك عن قوله تعالى : (لو يعلم) الخ وهو منى معنى كأنه قيل : لا يعلمون ذلك بل تأتيتهم الخ ، وبينه وبين ما زعمه ابن عطية كما بين السماء والأرض . والمضمر فى (تأتيتهم) عائد على (الوعد) لتأويله بالعدة أو الموعدة أو الحين لتأويله بالساعة أو على (النار) واستظهره فى البحر ، و(بغتة) أى فجأة مصدر فى موضع الحال أو مفعول مطلق لتأتيتهم وهو مصدر من غير لفظه ﴿فَتَبْهَتُهُمْ﴾ تدهشهم وتحيروهم أو تغلبهم على أنه معنى كئانى .

وقرأ الأعمش (بل يأتيتهم) بياء الغيبة (بغتة) بفتح الغين وهولعة فيها ، وقيل : إنه يجوز فى كل ما عنيه حرف حلق (فيهمتهم) بياء الغيبة أيضا ، فالضمير المستتر فى كل من الفعلين للوعد أو للحين على ما قال الزمخشري .

وقال أبو الفضل الرازى : يحتمل أن يكون للتأريخ جعلها بمعنى العذاب ﴿فَلَا يَسْتَطِيعُونَ رَدَّهَا﴾ الضمير المجرور عائد على ما عاد عليه ضمير المؤنث فيما قبله ، وقيل : على البغتة أى لا يستطيعون ردها عنهم بالكلية ﴿وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ ٤٠﴾ أى يهلون ليستريحوا طرفة عين ، وفيه تذكير بامهالهم فى الدنيا .

﴿وَلَقَدْ اسْتَهْزَىٰ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ﴾ الخ . تسلية لرسوله صلى الله تعالى عليه وسلم عن استهزائهم بعد أن قضى الوطر من ذكر الأجوبة الحكيمية عن مطاعنهم فى النبوة وما أدمج فيها من المعانى التى هى لباب المقاصد وفيه أنه عليه الصلاة والسلام قضى ما عليه من عهدة الابلاغ وأنه المنصور فى العاقبة ولهذا بدى . بذكر أجله الانبياء عليهم السلام للتأسى وختم بقوله تعالى : (ولقد كتبنا فى الزبور) الخ ، وتصدر بذلك بالقسم لزيادة تحقيق مضمونه . وتنوين الرسل للتفخيم والتكثير . ومن متعلقة بمحذوف هو صفة له أى والله لقد استهزى . برسل أولى شأن خطير وذوى عدد كثير كائنين من زمان قبل زمانك على حذف المضاف وإقامة المضاف اليه مقامه ﴿لَخَطِّاقٌ﴾ أى أحاط عقيب ذلك أو نزل أو حل أو نحو ذلك فان معناه يدور على الشمول واللزوم ولا يكاد يستعمل إلا فى الشر . والحقيق ما يشتمل على الإنسان من مكروه فعله . وقيل : أضل حلق حق كزال

وزل وذام وذم . وقوله تعالى : ﴿ بِالَّذِينَ سَخَرُوا مِنْهُمْ ﴾ أى من أولئك الرسل عليهم السلام متعلق بحاق .  
 وتقديمه على فاعله الذى هو قوله تعالى ﴿ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴾ ٤١ ﴿ للسرعة إلى بيان حقوق الشريهم . و (ما)  
 إما موصولة مفيدة للتهويل والضمير المجرور عائد عليها . والجار متعلق بالفعل بعده وتقديمه لرعاية الفواصل  
 أى فاحاط بهم الذى كانوا يستهزئون به حيث أهلكوا لأجله . وإما مصدرية فالضمير راجع إلى جنس  
 الرسول المدلول عليه بالجمع كما قالوا . ولعل إشار الأفراد على الجمع للتنبيه على أنه يحيق بهم جزاء استهزائهم  
 بكل واحد منهم عليهم السلام لاجزاء استهزائهم بكلمهم من حيث هو فقط أى فنزل بهم جزاء استهزائهم على  
 وضع السبب موضع المسبب إذنا بكال الملازمة بينهما أو عين استهزائهم ان أريد بذلك العذاب الأخرى  
 بناء على ظهور الأعمال فى النشأة الأخرى بصورة مناسبة لها فى الحسن والقبح . ﴿ قُل ﴾ أمره ﷺ أن يسأل  
 أوائلهم المستهزين سؤال تفريع وتنبيه كيلا يغفروا بما غفبهم من نعم الله تعالى ويقول ﴿ مَن يَكُونُ كُمْ ﴾ أى  
 يحفظكم ﴿ بالليل والنهار من الرحمن ﴾ أى من بأسه بقرينة الحفظ ، وتقديم الليل لما أن الدواهي فيه أكثر  
 وقوعا وأشد وقعا . وفى التعرض لعنوان الرحمانية تنبيه على أنه لا حفظ لهم إلا برحمته تعالى وتلقين للجواب  
 كما قيل فى قوله تعالى ( ما عرك برك الكريم ) وقيل ان ذلك إيماء الى أن بأسه تعالى اذا أراد شديد أبم ولذا  
 يقال نموذ بالله عز وجل من غضب الحليم وتندبم لهم حيث عذبهم من غلبت رحمته ودلالة على شدة عذبهم .  
 وقرأ أبو جعفر . والزهرى . وشيبة ( يكولكم ) بضمة خفيفة من غير همز ، وحكى الكسائى . والفراف  
 ( يكولكم ) بفتح اللام واسكان الواو ، وقوله تعالى ﴿ بَلْ هُمْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِمْ مُعْرِضُونَ ﴾ ٤٢ ﴿ اضرب عن ذلك  
 تسجيلا عليهم بأنهم ليسوا من أهل السماع وأنهم قوم ألهمتهم النعم عن المنعم فلا يذكرونه عز وجل حتى يخافوا بأسه  
 أو يعدوا ما كانوا فيه من الأمن والدعة حفظا ولاة ليسالوا عن الكلى . على طريقة قوله :

عوجوا خيرا لنعمى دمنة الدار ماذا تحبون من نوء وأحجار

وفيه أنهم مستمرون على الاعراض ذكروا ونهبوا أولا ، وفى تعليق الاعراض بذكره تعالى وإيراد اسم  
 الرب المضاف الى ضميرهم النبى عن كونهم تحت ملكوته وتديره وتربته تعالى من الدلالة على كونهم فى  
 الغاية القاصية من الضلالة والغبى ما لا يخفى ، وقيل انه اضرب أى مقدر أى انهم غير غافلين عن الله تعالى حتى  
 لا يجدى السؤال عنه سبحانه كيف وهم انما اتخذوا الآلهة وعبدوها لتشفع لهم عنده تعالى وتقرهم اليه زانى  
 بل هم معرضون عن ذكره عز وجل فالتذكير بناسيهم ، وهذا مع ظهوره من مساق الكلام ووضوح انطباقه  
 على مقتضى المقام قد خفى عن الناظرين وغفلوا عنه أجمعين اهـ

وتعقب بأن السياق لتجليلهم والتسجيل عليهم بأنهم اذا ذكروا لا يذكرون الا يرى قوله تعالى ( ولا يسمع  
 الصم الدعاء ) وما ذكر يقتضى العكس لتضمنه وصفهم باجاء الانذار والدعاء مع أن قوله غير غافلين مناف  
 لما يبدل عليه النظم الكريم فالحق ما تقدم ، وقوله تعالى ﴿ أَمْ لَهُمْ آلِهَةٌ تَمْنَعُهُمْ مِنْ دُونِنَا ﴾ اعراض عن وصفهم  
 بالاعراض التى تؤيخهم باعتبارهم على ألهمتهم واسنادهم الحفظ اليها ، فام منقطعة مقدرة بيل والمهزة و ( لهم )  
 خبر مقدم و ( آلهة ) مبتدأ و جملة ( تمنعهم ) صفة و ( من دوننا ) قيل صفة بعد صفة أى بل لهم آلهة مائعة لهم

متجاوزة منعنا أو حفظنا فهم مغولون عليها واقفون بحفظها ، وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم أن في الكلام تقدما وتأخيرا والأصل أم لهم ماله من دوننا تمنعهم ، وعليه يكون (من دوننا) صفة أيضا ، وقال الحوى : أنه متعلق بمنعهم أى بل لهم ماله تمنعهم من عذاب من عندنا ، والاستفهام لانكار أن يكون لهم ماله كذلك ، وفي توجيه الانكار والنفي الى وجود الآلهة الموصوفة بما ذكر لالى نفس الصفة بأن يقال أم تمنعهم مالهتهم الخ من الدلالة على سقوطها عن مرتبة الوجود فضلا عن رتبة المنع مالا يخفى .

وقال بعض الأجلة : إن الاضراب الذى تضمنته (أم) عائد على الأمر بالسؤال كالأضراب السابق لكنه أبلغ منه من حيث أن سؤال الغافل عن الشيء بعيد وسؤال المعتقد لنقيضه أبعد ، وفهم منه بعضهم أن الهمزة عليه للتقرير بما في زعم الكفرة تهكما .

وتعقب أنه ليس بمعين فيجوز أن يكون للانكار لا معنى أنه لم يكن منهم زعم ذلك بل بمعنى أنه لم كان مثله بما لاحقة له ، والأظهر عندى جعله عائداً على الوصف بالاعراض كما سمعت أولا . وفي الكشف ضمن الاعراض عن وصفهم بالاعراض انكاره أبلغ الانكار بأنهم في إعراضهم عن ذكره تعالى كمن له كالى يمنعه عن بأسنا معرضا فيه بخائب مالهتهم وأنهم أعرضوا عنه تعالى واشتغلوا بهم ولهذا رشح بما بعد كأنه قيل دع حديث الاعراض وانظر إلى من أعرضوا عن ربهم سبحانه إليه فإن هذا أطم وأطم فتأمل فانه دقيق \* .

وقوله تعالى ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَ أَنْفُسِهِمْ وَلَا هُمْ مَنَّا يُصْحَبُونَ ۝٣٠﴾ استئناف مقرر لما قبله من الانكار أى لا يستطيعون أن ينصروا أنفسهم ويدفعوا عنها ما ينزل بها ولا هم منا يصحبون بنصر أو يمن يدفع عنهم ذلك من جهتنا فهم فى غاية العجز وغير معتنى بهم فكيف يتوهم فيهم مايتوهم ، فالضائرا للآلهة بتزليلهم منزلة العقلاء وروى عن قتادة ، وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنها للكفرة على معنى لا يستطيع الكفار نصر أنفسهم بآلهتهم ولا يصحبهم نصر من جهتنا ، والأول أولى بالمقام وإن كان هذا أبعد عن التفكيك ، و(منا) على القولين يحتمل أن يتعلق بالفعل بعده وأن يتعلق بمقدور وقع صفة محذوف .

وقوله تعالى ﴿بَلْ مَتَّعْنَا هَؤُلَاءَ وَآبَاءَهُمْ حَتَّى طَالَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ﴾ الخ اضراب على ما في الكشف عن ضرب السابق من الكلام إلى وعيدهم وأنهم من أهل الاستدراج وأخرجهم عن الخطاب عدم مبالاة بهم ، وفي العدول إلى الإشارة عن الضمير إشارة إلى تحقيرهم . وفي غير كتاب أنه إضراب عما توهموه من أن ما هم فيه من السكادة من جهة أن لهم ماله تمنعهم من طرق البأس إليهم كأنه قيل دع مازعوا من كونهم محفوظين بكلاءة مالهتهم بل ما هم فيه من الحفظ منا لا غير حفظناهم من البأس . ومتعناهم بأنواع السراء لكنهم من أهل الاستدراج والانهماك فيما يؤديهم إلى العذاب الأليم \* .

ويحتمل أن يكون إضرابا عما يدل عليه الاستئناف السابق من بطلان توهمهم كأنه قيل دع ما بين بطلان توهمهم من أن يكون لهم ماله تمنعهم واعلم أنهم إنما وقعوا فى ورطة ذلك التوهم الباطل بسبب انا متعناهم بما يشتهون حتى طالت مدة عمارة أبدانهم بالحياة فحسبوا أن ذلك يدوم فاغترؤا وأعرضوا عن الحق واتبعوا ما سولت لهم أنفسهم وذلك طمع فارغ وأمل كاذب ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ﴾ أى ألا ينظرون فلا يرون

﴿أَنَا أَنَّى الْأَرْضِ﴾ أى أرض الكفرة أو أرضهم ﴿تَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾ بتسليط المسلمين عليها وحوز ما يحوزونه منها ونظمه فى سلك ملكهم ، والدول عن أنا تنقص الأرض من أطرافها إلى مافى الظم الجليل لتصوير كيفية نقصها وانتزاعها من أيديهم فانه باتيان جيوش المسلمين واستيلائهم ، وكان الاصل ياتى جيوش المسلمين لكنه أسند الاتيان إليه عز وجل تعظيما لهم وإشارة إلى أنه بقدرة تعالى ورضاه ، وفيه تعظيم للجهد والمجاهدين •

والآية كما قدما أول السورة مدنية وهى نازلة بعد فرض الجهد فلا يرد أن السورة مكية والجهد فرض بعدها حتى يقال : إن ذلك اخبار عن المستقبل أو يقال : إن المراد نقصها باذهاب بركتها كما جاء فى رواية عن ابن عباس أو بتخريب قراها وموت أهلها كما روى عن عكرمة ، وقيل تنقصها بموت العلماء وهذا إن صح عن رسول الله ﷺ فلا معدل عنه وإلا فالأظهر نظراً إلى المقام ما تقدم ويؤيده قوله تعالى ﴿أَفَهُمُ الْغَالِبُونَ ۚ﴾ على رسول الله ﷺ والمؤمنين . والمراد انكار ترتيب الغالبية على ما ذكر من نقص أرض الكفرة بتسليط المؤمنين عليها كأنه قيل أبعد ظهور ما ذكر ورؤيتهم له يتوهم غلبتهم ، وفى التعريف تعريض بان المسلمين هم المتعينون للغلبة المعروفون فيها ﴿قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُمْ﴾ بعد ما بين من جهته تعالى غاية هول ما يستعجله المستعجلون ونهاية سوء حالهم عند اتيانهم ونهى عليهم جهلهم بذلك واعراضهم عن ذكر ربهم الذى يكلوهم من طوارق الليل وحوادث النهار وغير ذلك من مساوئهم أمر عليه الصلاة والسلام بأن يقول لهم : إنما أُنذركم ما تستعجلونه من الساعة ﴿بِالْوَحَى﴾ الصادق الناطق بآياتها وفضاعة ما فيها من الأحوال أى إنها شأتى أن أُنذركم بالاخبار بذلك لا بالاتيان بها فانه مزاحم للحكمة التكوينية والتشريبية فان الايبان يرهأتى لآلياته •

وقوله تعالى ﴿وَلَا يَسْمَعُ الصَّمُّ الدُّعَاءَ﴾ إما من تنمة الكلام الملقن تذييل به بطريق الاعتراض قد أمر ﷺ بأن يقول لهم توبيخاً وتقريعاً وتسجيلاً عليهم بكال الجهل والعداء ، وإما من جهته تعالى على طريقة قوله سبحانه (بل هم عن ذكر ربهم معرضون) كأنه قيل قل لهم ذلك وهم بمنزل عن السماع ، واللام فى الصم إما للجنس المنتظم لهؤلاء الكفرة انتظاماً أولياً وإما للهدد فوضع المظهر موضع المضرر للتسجيل عليهم بالنصام ، وتقيد نفي السماع بقوله تعالى ﴿إِذَا مَا يُنذِرُونَ ۚ﴾ مع أن الصم لا يسمعون مطلقاً لبيان كمال شدة الصم كما أن إشار الدعاء الذى هو عبارة عن الصوت والدعاء على الكلام لذلك ، فان الانذار عادة يكون بأصوات عالية مكررة مقارنة لحيثات دالة عليه فاذا لم يسمعوها يكن صممهم فى غاية لم يسمع بمثلها ، وقيل لأن الكلام فى الانذار ألا ترى قوله تعالى (قل إنما أُنذركم بالوحي) وفيه دغدغة لا تخفى •

وقرأ ابن عامر . وابن جبير عن أبي عمرو . وابن الصلت عن حفص (تسمع) بالياء على الخطاب للنبي ﷺ من الاسماع (الصم الدعاء) بنصبهما على المفعولية ، وهذه القراءة تؤيد احتمال كون الجملة من جهته تعالى . وقرأ (يسمع) بالياء على الغيبة واستناد الفعل الى ضميره ﷺ (الصم الدعاء) بنصبهما على ماض . وذكر ابن خالويه انه قرئ (يسمع) مبنيًا للمفعول (الصم) بالرفع على النيابة عن الفاعل (الدعاء) بالنصب على المفعولية . وقرأ أحد بن جبير الانطاكى عن يزيدى عن أبي عمرو (يسمع) بضم ياء الغيبة و كسر الميم (الصم)

بالنصب على المفعولية (الدعاء) بالرفع على التفاعلية يسمع ، واستناد الاسماع اليه من باب الاتساع والمفعول الثاني محذوف كأنه قيل ولا يسمع الصم الدعاء شيئاً ، وقوله تعالى ﴿وَلَنْ مَسْتَهْمُ نَفْحَةٍ مِنْ عَذَابِ رَبِّكَ﴾ بيان لسرعة تأثرهم من مجيء نفس العذاب إثر بيان عدم تأثرهم من مجيء خبره على نهج التوكيد القسمي أى وبالله لئن مسهم أدنى شيء من عذابه تعالى ﴿لَيَقُولُنَّ يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ٤٦﴾ أى ليدعن على أنفسهم بالويل والهلاك ويعترفن عليها بالظلم السابق ، وفي (مستهم نفحة) ثلاث مبالغات كما قال الزمخشري وهى كما فى الكشف ذكر المس وهو دون النفوذ ويكنى فى تحققه إيصالها ، وما فى النفح من معنى الزارة فإن أصله هبوب رائحة الشيء ويقال نفحته الدابة ضربته بمجد حافرها ونفحه بعطية روضه وأعطاه يسيراً ، وبناء المرة وهى لأقل ما ينطلق عليه الاسم ، وجعل السكاكى التنكير رابعها لما يفيد من التحقير ، واستفادة ذلك إن سلمت من بناء المرة ونفس الكلمة لا يعمرك عليه كما زعم صاحب الإيضاح \*

واعترض بعضهم المبالغة فى المس بأنه أقوى من الإصابة لما فيه من الدلالة على تأثر حاسة الممسوس وبما ذكر فى الكشف يعلم اندفاعه لمن مسته نفحة عنابة ، ولعل فى الآية مبالغة خامسة تظهرون بالتأمل ، ثم الظاهر أن هذا المس يوم القيامة كما رمزنا إليه ، وقيل فى الدنيا بناء على ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من تفسير النفحة بالجوع الذى نزل بكهة ، وقوله تعالى ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقَسْطَ﴾ بيان لما سيقع عندئذ من أنذاره \* وجعل الطيبي الجملة حالاً من الضمير فى (ليقولن) بتقدير ونحن نضع ، وهى فى الخلو عن المائد نحو جئت الشمس طالعة ، ويجوز أن يقال : أقيم العموم فى (نفس) الآتى بعد مقام العائد وهو كما ترى أى ونحضر الموازين العادلة التى توزن بها صحائف الأعمال كما يقضى بذلك حديث السجلات والبطاقة التى ذكره مسلم وغيره أو نفس الأعمال كما قيل ، وتظهر بصورة جوهريّة مشرفة إن كانت حسنة ومظلمة إن كانت سيئة ، وجمع الموازين ظاهر فى تعدد الميزان حقيقة وقد قيل به فليل لكل أمة ميزان ، وقيل لكل مكلف ميزان ، وقيل للمؤمن موازين بعدد خيراته وأنواع حسناته ، والأصح الأشهر أنه ميزان واحد لجميع الأمم وجميع الأعمال كفته كطباق السموات والأرض لصحة الأخبار بذلك ، والتعدد اعتبارى وقد يعبر عن الواحد بما يدل على الجمع للتعظيم كقوله تعالى (رب ارجعون لى أعمل صالحاً) وقوله فارحونى بإله محمد وإحضار ذلك تجاه العرش بين الجنة والنار يأخذ جبريل عليه السلام بعموده ناظراً إلى لسانه ويكائيل عليه السلام أمين عليه كما فى نوادر الأصول ، وهل هو مخلوق اليوم أو سيخلق غداً ؟

قال القاتى : لم أقف على نص فى ذلك كما لم أقف على نص فى أنه من أى الجواهر هو اه ، وما روى من أن داود عليه السلام سأل ربه سبحانه أن يريه الميزان فلما رآه غشى عليه ثم أفاق فقال : يا إلهى من الذى يقدر أن يملأ كفته حسنات ؟ فقال تعالى : يا داود إني إذا رضيت عن عبدى ملائمتها بثمره نص فى أنه مخلوق اليوم لكن لأدرى حال الحديث فليقره

وأنكر المعتزلة الميزان بالمعنى الحقيقى وقالوا : يجب أن يحمل ماورد فى القرآن من ذلك على رعاية العدل والانصاف ، ووضع الموازين عندهم تمثيل لارصاد الحساب السوى والجزاء على حسب الأعمال ، وروى هذا عن الضحاك . وقادة . ومجاهد . والأعشى ولاداعى إلى المدول عن الظاهر ، وافراد القسط مع كونه

صفه الجمع لانه مصدر ووصف به مبالغة ، ويجوز أن يكون على حذف مضاف أى ذوات القسط ، وجوز أبو حيان أن يكون مفعولا لأجله نحو قوله :

• لا أقعد الجبن عن الهيجاء • وحيث يستغنى عن توجيه افراده . وقرئ (القصط) بالصاد ، واللام فى

قوله تعالى ﴿لَيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ بمعنى فى كائن عليه ابن مالك وأنشد لمجيئها كذلك قول مسكين الدارمى :

أولئك قوسى قد مضوا لسبيلهم • فأقد مضى من قبل عاد وتبع

وهو مذهب الكوفيين ووافقهم ابن قتيبة أى نضع الموازين فى يوم القيامة التى كانوا يستعملونها ، وقال غير واحد : هى للتعليل أى لأجل حساب يوم القيامة أولا لأجل أهله وجملاهم بعضهم للاختصاص كما هو أحد احتمالين فى قولك جئت لحس ليال خلون من الشهر ، والمشهور فيه وهو الاحتمال الثانى أن اللام بمعنى فى ﴿فَلَا تَظْلِمُ نَفْسٌ﴾ من النفوس ﴿شَيْئاً﴾ من الظلم فلا ينقص ثوابها الموعود ولا يزداد عذابها المعهود ، فالشئ منصوب على المصدرية والظلم هو بمعناه المشهور •

وجوز أن يكون (شيئا) مفعولا به على الحذف والايصال والظلم بحاله أى فلا تظلم فى شئ • بأن تمنع ثوابا أو تزداد عذابا ، وبعضهم فسر الظلم بالنقص وجوز فى (شيئا) المصدرية والمفعولية من غير اعتبار الحذف والايصال أى فلا تنقص شيئا من النقص أو شيئا من الثواب ، ويفهم عدم الزيادة فى العقاب من إشارة النص وال لزوم المتعارف ، واختير ما لا يحتاج فيه إلى الإشارة وال لزوم • والغاى لترتيب انتفاء الظلم على وضع الموازين • وربما يفهم من ذلك أن كل أحد توزن أعماله ، وقال القرطبي : الميزان حق ولا يكون فى حق كل أحد بدليل الحديث الصحيح فىقال : يا محمد أدخل الجنة من أمتك من لا حساب عليه من الباب الايمن الحديث وأخرى الانبياء عليهم السلام ، وقوله تعالى (يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والأقدام) وقوله تعالى (فلا تقم لهم يوم القيامة وزنا) وقوله سبحانه (وقدمننا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا) وإنما يبقى الوزن لمن شاء الله سبحانه من الفريقين •

وذكر القاضى منذر بن سعيد البلوطى أن أهل الصبر لا توزن أعمالهم وإنما يصب لهم الأجر صبا ، وظواهر أكثر الآيات والأحاديث تقتضى وزن أعمال الكفار ، وأول لها ما اقتضى ظاهره خلاف ذلك وهو قليل بالنسبة إليها ، وعندى لاقاطع فى عموم الوزن وأميل إلى عدم العموم ، ثم انه كما اختلف فى عمومه بالنسبة إلى أفراد الانس اختلف فى عمومه بالنسبة إلى نوعى الانس والجن ، والحق أن مؤمنى الجن كمؤمنى الانس وكافرهم ككافرهم كما يحتمل القرطبي واستنبطه من عدة آيات ، وبسط اللقائى القول فى ذلك

فى شرحه الكبير للجوهرة ، وسيأتى إن شاء الله تعالى بيان الخلاف فى كيفية الوزن ﴿وَأَن كَانَ﴾ أى العمل المدلول عليه بوضع الموازين ، وقيل الضمير راجع لشيئا بناء على أن المعنى فلا تظلم جزءا عمل من الأعمال

﴿مُنْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ﴾ أى مقدار حبة كائنة من خردل فالجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع صفة لحبة ، وجوز أن يكون صفة لمثقال والاول أقرب ، والمراد وإن كان فى غاية القلة والمحقارة فإن حبة

الخردل مثل فى الصغر •

وقرأ زيد بن على رضى الله تعالى عنهما . وأبو جعفر . وشيبة . ونافع (منقال) بالرفع على أن كان

تامة ﴿ أَتَيْنَا بِهَا ﴾ أى جئنا بها وبه قرأ أى ، والمراد أحضرناها ، فالباء للتعدي والضمير للمنفال وأنت لاكتساب التأنيث من المضاف اليه والجملة جواب إن الشرطية ، وجوز أن تكون إن وصليّة والجملة مستأنفة وهو خلاف الظاهر . وقرأ ابن عباس . ومجاهد . وابن جبير . وابن أبي اسحق . والعلاء بن سبابة . وجعفر بن محمد . وابن شريح الاصبهاني ( آتينا ) بمدة على أنه مفاعلة من الاتيان بمعنى المجازاة والمكافأة لانهم أتوه تعالى بالاعمال وأنهم بالجزاء ، وقيل هو من الاتياء وأصله آتينا فأبدلت الهمزة الثانية ألفا ، والمراد جازينا أيضا مجازاً ولذا عدى الباء ولو كان المراد إعطينا كما قال بعضهم لتعدى بنفسه كما قال ابن جني وغيره . وقرأ حميد ( أثبتنا ) من الثواب ﴿ وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ ٧٤ ﴾ قيل أى عادين ومحصين أعمالهم على أنه من الحساب مراداً به معناه اللغوي وهو العد وروى ذلك عن السدي ، وجوز أن يكون كناية عن المجازاة . وذكر اللقاني أن الحساب في عرف الشرع توقيف الله تعالى عباده إلا من استثنى منهم قبل الانصراف من المحشر على أعمالهم خيراً كانت أو شراً تفصيلاً بالوزن ، وأنه كما ذكر الواحدى وغيره وجزم به صاحب كنز الاسرار قبل الوزن ، ولا يخفى أن في الآية إشارة ما إلى أن الحساب المذكور فيها بعد وضع الموازين فتأمل ، ونصب الوصف إما على أنه تمييز أو على أنه حال واستظهر الأول في البحر

هذا ﴿ ومن باب الإشارة في الآيات ﴾ ( اقترب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون ) الخ فيه إشارة إلى سوء حال المحجوبين بحجب الدنيا عن الاستعداد للآخرى فغفلوا عن اصلاح أمرهم وأعرضوا عن طاعة ربهم وغدت قلوبهم عن الذكر لاهية وعن التفكر في جلاله وجماله سبحانه ساهية ، وفي قوله تعالى ( وأسروا النجوى الذين ظلموا هل هذا إلا بشر مثلكم ) إشارة إلى سوء حال بعض المنكرين على أولياء الله تعالى فإن نفوسهم الخبيثة الشيطانية تأفى اتباعهم لما يرون من المشاركة في العوارض البشرية ( وكم قصصنا قبلهم من قرية كانت ظالمة ) فيه إشارة إلى أن في الظلم خراب العمران ففى ظلم الإنسان خرب قلبه وجر ذلك إلى خراب بدنه وهلاكه بالعذاب ، وفي قوله تعالى ( بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ) إشارة إلى أن مداومة الذكر سبب لانجلاء الظلمة عن القلب وتطهره من دنس الاغيار بحيث لا يبقى فيه سواء سبحانه ديار ( ومن عنده ) قيل هم الكاملون الذين في الحضرة فانهم لا يتحركون ولا يسكنون إلا مع الحضور ولا تشق عليهم عبادة ولا تليهم عنه تعالى تجارة بواطنهم مع الحق وظواهرهم مع الخلق أنفاسهم تسبيح وتقديس وهو سبحانه لهم خير أنيس ، وفي قوله تعالى ( بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون ) إشارة إلى أن الكامل لا يختار شيئاً بل شأنه التفويض والجريان تحت مجارى الاقدار مع طيب النفس ، ومن هنا قيل إن القطب الربانى الشيخ عبد القادر الكيلانى قدس سره وغمرنا به لم يتوف حتى ترقى عن مقام الادلال إلى التفويض المحض ، وقد نص على ذلك الشيخ عبد الوهاب الشعرانى في كتابه الجواهر واليوقيت ( وجعلنا من الماء كل شئ . حى ) قد تقدم ما فيه من الإشارة ( كل نفس ذائقة الموت ) قال الجنيّد قدس سره : من كانت حياته بروحه يكون مماته بذهاها ومن كانت حياته بربه تعالى فانه ينقل من حياة الطبع إلى حياة الاصل وهى الحياة على الحقيقة ( ونبلوكم بالشر والخير فتنة ) قيل أى بالقره والاطف والفراق والوصال والادبار والاقبال والجهل والعلم إلى غير ذلك ، ولا يخفى أنه كثيراً ما يمتحن السالك بالقبض والبسط فينبغي له التثبت

في كل مما يحطه عن درجته ، ولعل فتنه البسط أشد من فتنه القبض فليحفظ هناك أشد تحفظ (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة ) قال بعض الصوفية : الموازين متعددة فللعاشقين ميزان وللوالهين ميزان وللعلماء ميزان وهكذا ، ومن ذلك ميزان للعارفين توزن به أفعالهم ولا يزن نفسا منها السموات والارض . وذكروا أن في الدنيا موازين أيضا وأعظم موازينها الشريعة وكفاته الكتاب والسنة ، ولعمري لقد عطل هذا الميزان متصرفه هذا الزمان أعاذ بالله تعالى والمسلمين عاصم عليه من الضلال أنه عز وجل المتفضل بأنواع الافضال . ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ ٤٨ ﴾ نوع تفصيل لما أجمل في قوله تعالى ( وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحي اليهم ) إلى قوله سبحانه ( وأهلكنا المسرفين ) وإشارة إلى كيفية انجائهم واهلاك أعدائهم ، وتصديره بالتوكيد القسبي لظهور كمال الاعتناء بمضمونه ، والمراد بالفرقان التوراة وكذا بالضياء والذكر ، والعطف كما في قوله :

إلى الملك القرم وابن المهام وايت الكتبية في المزدحم

ونقل الطيبي أنه أدخل الواو على ( ضياء ) وإن كان صفة في المعنى دون اللفظ كما يدخل على الصفة التي هي صفة لفظا كقوله تعالى ( إذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض ) وقال سيويه : إذا قلت مررت بزيد وصاحبك جاز وإذا قلت ومررت بزيد فصاحبك بالفاء لم يجز كما جاز بالواو لأن الفاء تقتضي التعقيب وتأخير الاسم عن المعطوف عليه بخلاف الواو ، وأما قول القائل :

يا لهف زياية للحارث الصا بهج فالغائم فالأليب

فإنما ذكر بالفاء وجدالانه ليس بصفة على ذلك الحد لأن ال بمعنى الذي أي فالذي صبح فالذي غم فالذي آب ، وأبو الحسن يميز المسئلة بالفاء كما يميزها بالواو انتهى ، والمعنى وبالله لقد آتيناها كتابا جامعاً بين كونه فارقا بين الحق والباطل وضياء يستضاء به في ظلمات الجهل والغواية وذكر آية معط به الناس ويتذكرون ، ونخصيص المتقين بالذكر لأنهم المنتفعون به أو ذكر ما يحتاجون به من الشرائع والاحكام أو شرف لهم \* .

وقيل : الفرقان النصر كما في قوله تعالى : ( يوم الفرقان ) وأطلق عليه لفرقه بين الولي والعدو وجاء ذلك في رواية عن ابن عباس ، والضياء حيثنذ التوراة أو الشريعة أو اليد البيضاء ، والذكر بأحد المعاني المذكورة . وعن الضحاك أن الفرقان فلق البحر والفرق والفلق اخوان ، وإلى الأول ذهب مجاهد . وقادة وهو اللائق بمساق النظم الكريم فانه لتحقيق أمر القرآن المشارك لسائر الكتب الإلهية لاسيما التوراة فيما ذكر من الصفات ولأن فلق البحر هو الذي اقترح الكفرة مثله بقولهم : ( فليأتنا بآية كما أرسل الأولون ) \* .

وقرأ ابن عباس . وعكرمة . والضحاك ( ضياء ) بغير واو على أنه حال من ( الفرقان ) وهذه القراءة تؤيد أيضا التفسير الأول ، وقوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ﴾ مجرور المحل على أنه صفة مادحة للمتقين أو بدل أو بيان أو منصوب أو مرفوع على المدح ، والمراد على كل تقدير يخشون عذاب ربهم . وقوله سبحانه ﴿ بِالْقَيْبِ ﴾ حال من المفعول أي يخشون ذلك وهو غائب عنهم غير مرفق لهم ففيه تعريض بالكفرة حيث لا يتأثرون بالانذار ما لم يشاهدوا ما أنذروه .

وقال الزجاج : حال مَنْ الفاعل أى يخشونه غائبين عن آيِن الناس ورجحه ابن عطية . وقيل : يخشونه بقلوبهم ﴿ وَهُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ ٤٩ ﴾ أى خائفون بطريق الاعتناء ، والجملة تحتمل العطف على الصلة وتحتمل الاستئناف ، وتقديم الجار لرعاية الفواصل ، وتخصيص اشفاقهم من الساعة بالذكر بعد وصفهم بالخشية على الاطلاق للإيدان بكونها معظم الخلوقات وللتخصيص على انصافهم بضد ما اتصف به المستعجلون ، وإشار الجملة الاسمية للدلالة على أن حالتهم فيما يتعلق بالآخرة الاشفاق الدائم ﴿ وَهَذَا ﴾ أى القرآن الكريم أشير اليه بهذا الإيدان بسهولة تناوله ووضوح أمره ، وقيل : لقرب زمانه ﴿ ذَكَرْ ﴾ يتذكر به من تذكر وصف بالوصف الأخير للثورة المناسبة المقام وموافقته لما مر في صدر السورة الكريمة مع انطواء جميع ما تقدم في وصفه بقوله سبحانه : ﴿ مُبَارَكٌ ﴾ أى كثير الخير غزير النفع ؛ ولقد عاد علينا والله تعالى الحمد من بركته ما عاد . وقوله تعالى : ﴿ أُنزِلْنَاهُ ﴾ إما صفة ثانية لذكر أواخر آخر لهذا ، وفيه على التقديرين من تعظيم أمر القرآن الكريم ما فيه ﴿ أَفَأَنْتُمْ مُنْكَرُونَ ٥٠ ﴾ إنكار لا نكارهم بعد ظهور كونه كالتوراة كأنه قيل أبعد أن علمتم ما شأنه كشأن التوراة أنتم منكرون لكونه منزلا من عندنا فإن ذلك بعد ملاحظة حال التوراة مما لا مساع له أصلا ، وتقديم الجار والمجرور لرعاية الفواصل وللحصر لأنهم معترفون بغيره مما فى أيدي أهل الكتاب ﴿ وَلَقَدْ مَّآتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُسْدَهُ ﴾ أى الرشد اللائق به وبأمثاله من الرسل الكبار وهو الرشد الكامل أعنى الاهتمام إلى وجهه الصلاح في الدين والدنيا والارشاد بالنواميس الالهية ؛ وقيل الصحف ، وقيل : الحكمة ، وقيل : التوفيق للخير صغيرا ، واختار بعضهم التعميم .

وقرأ عيسى الثقفي (رشدته) بفتح الراء والشين وهما لغة كالخزن والحن ﴿ مِنْ قَبْلُ ﴾ أى من قبل موسى وهرون ، وقيل من قبل البلوغ حين خرج من السرب ، وقيل من قبل أن يولد حين كان في صلب آدم عليه السلام ، وقيل من قبل محمد ﷺ والأول مروى عن ابن عباس . وابن عمر رضى الله تعالى عنهم قال في الكشف : وهو الوجه الأوفق لفظا ومعنى ، أما الأول فللقرب ، وأما الثانى فلائذ ذكر الأنبياء عليهم السلام للتأسي ، وكان القياس أن يذكر نوح ثم ابراهيم ثم موسى عليهم السلام لكن روى في ذلك ترشيح التسلي والتأسي فقد ذكر موسى عليه السلام لأن حاله وما قاساه من قومه وكثرة آياته وتكاثف أمته أشبه بحال نبينا عليه الصلاة والسلام ثم نبى بذكر ابراهيم عليه السلام ، وقيل (من قبل) لهذا ألا ترى إلى قوله تعالى (ونوحا إذ نادى من قبل) أى من قبل هؤلاء المذكورين ، وقيل من قبل ابراهيم ولوط اه ﴿ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ ٥١ ﴾ أى بأحواله وما فيه من السكالات ، وهذا كقولك في خير من الناس : أنا عالم بفلان فانه من الاحتواء على محاسن الأوصاف بمنزل .

وجوز أن يكون هذا كناية عن حفظه تعالى إياه وعدم اضاعته ، وقد قال عليه السلام يوم القائه في النار وقول جبريل عليه السلام له سل ربك : عليه بحالى يغنى عن سؤالى وهو خلاف الظاهر ﴿ إِذْ قَالَ لَّيْهَ وَقَوْمَهُ ﴾ ظارف لأننا على أنه وقت متسع وقع فيه الايتاء وما يترتب عليه من أقواله وأفعاله ، وجوز أن يكون ظرفا لرشد

أو لعالمين ، وأن يكون بدلا من موضع (من قبل) وأن ينتصب باضمار أعنى أواذكرك ، وبدأ بذكر الآب لأنه كان الأم عنده عليه السلام والنصيحة والانقاذ من الضلال \*

والظاهر أنه عليه السلام قال له ولقومه مجتمعين : ( مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ ٥٢ ) أراد عليه السلام ما هذه الأصنام إلا إنه عبر عنها بالتماثيل تحقيرا لشأنها فإن التماثيل الصنوعة مشبهة بمخلوق من مخلوقات الله تعالى من مثلت الشيء بالشيء إذا شبهته به ، وكانت على ما قيل صور الرجال يعتقدون فهم وقد انقضوا ، وقيل كانت صور الكواكب صنعوها حسبما تخيلوا ، وفي الإشارة إليها بما يشار به القريب إشارة إلى التحقير أيضا ، والسؤال عنها بما التي يطلب بها بيان الحقيقة أو شرح الاسم من باب تجاهل العارف كأنه لا يعرف أنها ماذا وإلا فهو عليه السلام يحيط بأن حقيقة حجر أو نحوه ، والعكوف الإقبال على الشيء وملازمته على سبيل التعميم له ، وقيل اللزوم والاستمرار على الشيء لغرض من الأغراض وهو على التفسيرين دون العبادة فني اختياره عليها إيماء إلى تفضيع شأن العبادة غاية التفضيع ، واللام في (لها) للبيان فهي متعلقة بمحذوف كما في قوله تعالى (لرؤيا تعبرون) أو للتعليل فهي متعلقة بعساكفون وليست للتعدي لأن عكف إنما يتعدى بعلى كما في قوله تعالى (يعكفون على أصنام لهم) وقد نزل الوصف هنا منزلة اللازم أي التي أنتم لها فاعلون العكوف \*

واسمظهر أبو حيان كونها للتعليل وصلة (عاكفون) محذوفة أي عاكفون على عبادتها ، ويجوز أن تكون اللام بمعنى على كما قيل ذلك في قوله تعالى (وإن أسأمت فلها) وتتعلق حينئذ بعساكفون على أنها للتعدي هـ وجوز أن يؤول العكوف بالعبادة فاللام حينئذ قيل دعامة لا معدية للتعدي بنفسه ورجع هذا الوجه بما بعد ، وقيل لا يبعد أن تكون اللام للاختصاص والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع خبراً و (عاكفون) خبر بعد خبر ، وأنت تعلم أن نفي بعده مكابرة . ومن الناس من لم يرتض تأويل العكوف بالعبادة لما أخرج ابن أبي شيبة . وعبد بن حميد . وابن أبي الدنيا في ذم الملاهي . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . والبيهقي في الشعب عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه مر على قوم يلعبون بالشطرنج فقال : ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون لأن يس أحدكم جمرأ حتى يطغى خير له من أن يسها ، وفيه نظر لا يخفى ، نعم لا يبعد أن يكون الأولى إبقاء العكوف على ظاهره ، ومع ذلك المقصود بالذات الاستفسار عن سبب العبادة والتوبيخ عليها بالظلف أسلوب ولما لم يجدوا ما يعول عليه في أمرها التجؤا إلى التشبث بمحشيش التقليد المحض حيث (قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ ٥٣) وأبطل عليه السلام ذلك على طريقة التوكيد القسمي حيث (قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ) الذين وجدتموهم كذلك (في ضلال) عجب لا يقادر قدره (بين ٥٤) ظاهر بين بحيث لا يخفى على أحد من العقلاء كونه ضلالا لاستنادكم وآبائكم إلى غير دليل بل إلى هوى متبع وشيطان مطاع ، و (أنتم) تأكيد للضمير المتصل في (كنتم) ولا بد منه عند البصريين لجواز العطف على مثل هذا الضمير ، ومعنى كنتم في ضلال مطابق استقرارهم وتمكنهم فيه لا استقرارهم الماضي الحاصل قبل زمان الخطاب المتناول لهم ولآبائهم ، وفي اختيار (في ضلال) على ضالين ما لا يخفى من المبالغة في ضلالهم ، وفي الآية دليل على أن الباطل لا يصير حقا بكثرة المتسكين به (قَالُوا) لما سمعوا مقالاته عليه السلام استبعادا

لكون ما هم عليه ضلالا وتعجبا من تضليله عليه السلام أبيهم على أنهم وجه ﴿ أَجْتَنَّا بِالْحَقِّ ﴾ أي بالجد ﴿ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ ٥٥ ﴾ أي الهازلين فالاستفهام ليس على ظاهره بل هو استفهام مستبعد متعجب، وقولهم ﴿ أَمْ أَنْتَ ﴾ الخ عدليه كلام منصف مومئ فيه بالطف وجه أن الثابت هو القسم الثاني لما فيه من أنواع المبالغة، وأشار في الكشف كما في الكشف إلى أن الأصل هذا الذي جئنا به أوجد وحق أم لعب وهزل إلا أنه عدل عنه إلى ما عليه النظم الكريم لما أشير إليه .

وقال صاحب المفتاح : أي أجددت وأحدثت عندنا تعاطي الحق أم أحوال الصبا بعد على الاستمرار وهو أقرب إلى الظاهر وفيه الإشارة إلى فائدة العدول عن المعادل ظاهره أو بيان المراد بالحق، وظاهر كلام الشيخين أن أم متصلة . واختار العلامة الطيبي أنها منقطعة فقال : انهم لما سمعوا منه عليه السلام ما يدل على تحقير آلتهم وتضليلهم وآبائهم على أبلغ وجه وشاهدوا منه الغلظة والجد طلبوا منه عليه السلام البرهان فكأنهم قالوا هب انا قد قلدنا آباءنا فيما نحن فيه فهل مملك دليل على ما دعيت أجتننا بالحق ثم أضربوا عن ذلك وجاؤا بأم المتضمنة لمعنى بل الاضرائية والهمزة التقديرية فاضربوا بيل عما اثبتوا له وقرروا بالهمزة خلافه على سبيل التوكيد واليت ، وذلك أنهم قطعوا أنه لا لعب وليس يحق البتة لأن إدخالهم إياه في زمرة اللاعبين أي أنت غريق في اللعب داخل في زمرة الذين قصارى أمرهم في إثبات الدعاوى اللعب واللهو على سبيل الكناية الإيمائية دل على إثبات ذلك بالدليل والبرهان ، وهذه الكناية توفقك على أن أم لا يجوز أن تكون متصلة قطعا وكذا بل فيما بعد انتهى ، والحق أن جواز الانقطاع مما لا يريب فيه ، وأما وجوبه ففيه ما فيه \*

﴿ قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ ﴾ أي أنشأهن بما فيهن من المخلوقات التي من جعلتها أنتم وآباؤكم وما تعبدون من غير مثال يحتذيه ولا قانون ينتحيه ، وهذا انتقال عن تضليلهم في عبادة الاصنام ونفي عدم استحقاقها لذلك إلى بيان الحق وتعيين المستحق للعبادة ، وضمير (فطرهن) أما للسموات والارض واستظهره أبو حيان ، ووصفه تعالى بإيجادهن اثر وصفه سبحانه برؤيته لهن تحقيقا للحق وتبيينها على أن ما لا يكون كذلك بمعزل عن الربوبية التي هي منشأ استحقاق العبادة، وإما للتأثيل ورجح أنه أدخل في تحقيق الحق وإرشاد المخاطبين إليه ، وليس هذا الضمير من الضمائر التي تخص من يعقل من الموثقات كما ظنه ابن عطية فتكلف لتوجيه عوده لما لا يعقل ، وقوله تعالى ﴿ وَأَنَا عَلَىٰ ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ٥٦ ﴾ تذييل متضمن لرد نسبتهم إياه عليه السلام إلى اللعب والهزل ، والإشارة إلى المذكور ، والجار الأول متعلق بمحذوف أي وأنا شاهد على ذلك من الشاهدين أو على جهة البيان أي أعنى على ذلك أو متعلق بالوصف بعده وإن كان في صلة آل لاتساعهم في المظروف أقوال مشهورة ، والمعنى وأنا على ذلك الذي ذكرته من العالمين به على سبيل الحقيقة المبرهنة عليه ولست من اللاعبين ، فإن الشاهد على الشيء من تحققه وحققه وشهادته على ذلك ادلاؤه بالحجة عليها وأنيابته بها \*

وقال شيخ الاسلام : إن قوله (بل ربكم) الخ اضراب عما بنوا عليه مقالهم من اعتقاد كون تلك التأثيل أربابا لهم كأنه قيل ليس الأمر كذلك بل ربكم الخ ، وقال القاضي : هو اضراب عن كونه عليه السلام لاعبا

باقامة البرهان على ما ادعاه ، وجعله الطيبي اضرابا عن ذلك أيضا قال : وهذا الجواب وارد على الاسلوب الحكيم ، وكان من الظاهر أن يجيبهم عليه السلام بقوله بل أنا من المحقين ولست من اللاعبين فجاء بقوله (بل ربكم ) الآية لينبه به على أن ابطال ما أتمم عاكفون عليه وتضليل إياكم بما لاجاجة فيه لوضوحه إلى الدليل ولكن انظروا إلى هذه العظيمة وهي أنكم تتركون عبادة خالقكم ومالك أمركم ورازقةكم ومالك العالمين والذي فطر ما أتمم لها عاكفون وتشتغلون بعبادتها دونته فأى باطل أظهر من ذلك وأى ضلال أبين منه . وقوله (وأنا على ذلكم من الشاهدين) تذييل للجواب بما هو مقابل لقولهم (أم أنت من اللاعبين) من حيث الأسلوب وهو الكناية ومن حيث التركيب وهو بناء الخبر على الضمير كأنه قال : لست من اللاعبين في الدعاوى بل من العالمين فيها بالبراهين الفاطمة والحجج الساطعة كالشاهد الذي نقطع به الدعاوى اه ، ولا يخفى أنه يمكن اجراء هذا على احتمال كون أم متصلة فافهم وتأمل ليظهر لك أى التوجيهات لهذا الاضراب أولى (وَتَاللهِ لَا يَكِدْنَ اصْنَامَكُمْ) أى لاجتهدن في كسرها ، وأصل الكيد الاحتيال في إيجاد ما يضر مع أظهر خلافه وهو يستلزم الاجتهاد فتجوز به عنه ، وفيه إيدان بصعوبة الانتهاز وتوقفه على استعمال الحيل ليحاطوا في الحفظ فيكون الظفر المطلوب أتم في التبكيت ، وكان هذا منه عليه السلام عزمًا على الارشاد إلى ضلالهم بنوع آخر ، ولا يابه ما روى عن قتادة أنه قال : نرى أنه عليه السلام قال ذلك من حيث لا يسمعون وقيل سمعه رجل واحد منهم ، وقيل قوم من ضعفهم ممن كان يسير في آخر الناس يوم خرجوا إلى العيد وكانت الأصنام سبعين : وقيل اثنين وسبعين \*

وقرأ معاذ بن جبل . وأحمد بن حنبل (بالله) بالياء ثانية الحروف وهي أصل حروف القسم إذ تدخل على الظاهر والمضمر ويصرح بفعل القسم معها ويحذف والتاء بدل من الواو كما في تجاه والواو قائمة مقام الباء للنسبة بينهما من حيث كونهما شفوئين ومن حيث أن الواو تقيده معنى قريباً من معنى الاصاق على ما ذكره كثير من النحاة .

وتعقبه في البحر بأنه لا يقرم على ذلك دليل ، وقد رده السهيلي ، والذي يقتضيه النظر إنه ليس شئ من هذه الأحرف أصلاً آخر ، وفرق بعضهم بين الباء والتاء بأن في التاء المثناة زيادة معنى وهو التعجب ، وكان التعجب هنا من إقدامه عليه السلام على أمر فيه مخاطرة . ونصوص النحاة أن التاء يجوز أن يكون معها تعجب ويجوز أن لا يكون واللام هي التي يلزمها التعجب في القسم ، وفرق آخرون بينهما استتمالا بأن التاء لا تستعمل إلا مع اسم الله الجليل أو مع رب مضافاً إلى النكبة على قلة (بَدَأَ أَنْ تُولُوا مُدْرِينَ ٥٧) من عبادتها إلى عبيدكم . وقرأ عيسى بن عمر (تولوا) من التولى بحذف إحدى التامين وهي الثانية عند البصريين والأولى عند هشام ، ويعضد هذه القراءة قوله تعالى (فتولوا عنه مدبرين) والفاء في قوله تعالى (فَجَعَلَهُمْ) فصيحة أى قولوا فاتى ابراهيم عليه السلام الاصنام فجعلهم (جُذَاذًا) أى قطعاً فمال بمعنى مفعول من الجذ الذي هو القطع ، قال الشاعر :

بنو الملبب جذ الله دابرهم أمسوا رمادا فلا أصل ولا طرف

فهو كالخطام من الحطام الذي هو الكسر، وقرأ الكسائي . وابن عيصن . وابن مقسم . وأبو حيرة . وحيد

والاعمش في رواية (جذاذاً) بكسر الجيم، وابن عباس. وابن نبيك. وأبو السمال (جذاذاً) بالفتح، والضم قراءة الجمهور، وهي كما روى ابن جني عن أبي حاتم لغات أجودها الضم؛ ونص قطرب أنه في لغاته الثلاث مصدر لا يثنى ولا يجمع، وقال البرزدي: جذاذا بالضم جمع جذاذة كزجاج وزجاجة، وقيل: بالكسر جمع جذيد ككريم وكرام، وقيل: هو بالفتح. مصدر كالحصاد بمعنى المحصول.

وقرأ يحيى بن وثاب (جذاً) بضم تين جمع جذيد كسري وسرر، وقرئ. (جذاذاً) بضم ففتح جمع جذة كقبة وقب أو مخفف فعل بضم تين. روى أن آزر خرج به في عيد لهم فبدؤا بيت الاصنام فدخلوه فوجدوا لها ووضعوا بينها طعاما خرجوا به معهم وقالوا إلى أن يرجع بركت الآلهة على طعامنا فذهبوا فلما كان إبراهيم عليه السلام في الطريق ثنى عزمه عن المسير معهم فقعده وقال إن سقيم فدخل على الاصنام وهي مصطفة وبهم صنم عظيم مستقبل الباب وكان من ذهب وفي عينيه جوهرتان تضئان بالليل فكسر الشكل بفأس كان في يده ولم يبق إلا الكبير وعاق الفأس في عنقه، وقيل: في يده وذلك قوله تعالى: ﴿إِلَّا كِبْرًا لَهُمْ﴾ أي الاصنام كما هو الظاهر مما سيأتي إن شاء الله تعالى. وضهر العقلاء هنا وفيها مر على زعم الكفرة، والكبر اما في المنزلة على زعمهم أيضا أو في الجثة، وقال أبو حيان: يحتمل أن يكون الضمير للعبدة، قيل: ويؤيده أنه لو كان للاصنام لقليل الا كبيرهم ﴿لَعَلَّهُمْ إِلَهٌ يَرْجِعُونَ ٥٨﴾ استئناف لبيان وجه الكسر واستبقاء الكبير، وضمير (إليه) عند الجمهور عائد على إبراهيم عليه السلام أي لعلمهم يرجعون إلى إبراهيم عليه السلام لا إلى غيره يحتاجهم ويكتفهم بما سيأتي من الجواب إن شاء الله تعالى، وقيل: الضمير لله تعالى أي لعلمهم يرجعون إلى الله تعالى وتوحيده حين يسألونه عليه السلام فيجيبهم، ويظهر بجزأهتهم ويعلم من هذا أن قوله سبحانه: (إلا كبيرا لهم) ليس أجنبيًا في البين على هذا القول كما توهم نعم لا يخفى بعده.

وعن السكلي أن الضمير للكبير أي لعلمهم يرجعون إلى الكبير كما يرجع إلى العالم في حل المشكلات فيقولون له ما هؤلاء مكسورة ومالك صحيحاً والفأس في عنقك أو في يدك؟ حينئذ يتبين لهم أنه عاجز لا ينفع ولا يضر ويظهر أنهم في عبادته على جهل عظيم، وكان هذا بناء على ظنه عليه السلام بهم لما جرب وذاق من مكابرتهم لمقولهم واعتقادهم في آلهتهم وتعظيمهم لها. ويحتمل أنه عليه السلام يعلم أنهم لا يرجعون إليه لكن ذلك من باب الاستهزاء والاستحجال واعتبار حال الكبير عندهم فان قياس حال من يسجد له ويؤهل للعبادة أن يرجع إليه في حل المشكل، وعلى الإحتمالين لا اشكال في دخول لعل في الكلام، ولعل هذا الوجه أسرع الاوجه تبادراً لكن جمهور المفسرين على الأول، والجار والمجرور متعلق بيرجعون، والتقديم للحصر على الأوجه الثلاثة على ما قيل، وقيل: هو متعين لذلك في الوجه الأول وغير متعين له في الآخرين بل يجوز أن يكون لآداء حق العاصلة قائله.

وقد يستأنس بفعل إبراهيم عليه السلام من كسر الاصنام لمن قال من أصحابنا إنه لا ضمان على من كسر ما يعمل من الفخار مثلا من الصور ليلعب به الصبيان ونحوهم وهو القول المشهور عند الجمهور ﴿قَالُوا﴾ أي حين رجعوا من عيدهم ورأوا ما رأوا ﴿مَنْ فَعَلَ هَذَا﴾ الأمر العظيم ﴿بِهَؤُلَاءِ﴾ قاله على طريقة الإنكار والتوبيخ والتشنيع، والتعبير عنها بالآلهة دون الاصنام أو هؤلاء للبالغة في التشنيع،

وقوله تعالى ﴿إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ ٥٩﴾ استئناف مقرر لما قبله ، وجوز أبو البقاء أن تكون ( من ) موصولة مبتدأ وهذه الجملة في محل الرفع خبره أى الذى فعل هذا الكسر والحطم بالهتاء انه معدود من جملة الظلمة اما لجرأته على إهانتها وهى الحفية بالاعظام أو لتعريض نفسه للهلكة أو لافراطه فى الكسر والحطم ، والظلم على الالوجه الثلاثة بمعنى وضع الشئ فى غير موضعه ﴿قَالُوا﴾ أى بعض منهم وهم الذين سمعوا قوله عليه السلام (وتالله لا كيدن أصنامكم) عند بعض ﴿سَمِعْنَا قَتَّى يَذْكُرُهُمْ﴾ يعيهم فلعله الذى فعل ذلك بهم ، وسمع - كما قال بعض الاجلة - بحقه أن يمدى إلى واحد كسائر أفعال الحواس كما قرره السبيلى ويمد إلى نفسه كثيراً وقد يمدى إليه بالى أو اللام أو الباء ، وتعديه إلى مفعولين بما اختاف فيه فذهب الاخفش والفارسى فى الايضاح . وابن مالك . وغيرهم إلى أنه ان وليه ما يسمع تعدى إلى واحد كسمعت الحديث وهذا متفق عليه وان وليه ما لا يسمع تعدى إلى اثنين ثانيهما مما يدل على صورت \*

واشترط بعضهم كونه جملة كسمعت زيداً يقول كذا دون قائل كذا لانه دال على ذات لا تنسم ، وأما قوله تعالى (هل يسمعونكم إذ تدعون) فعلى تقدير مضاع أى هل يسمعون دعاءكم ، وقيل ما أضيف إليه الظرف مذن عنه ، وفيه نظر ، وقال بعضهم : انه ناصب لواحد بتقدير مضاف مسموع قبل اسم الذات ، والجملة أن كانت حال بعد المعرفة صفة بعد النكرة ولا تكون مفعولاً ثانياً لانها لا تكون كذلك إلا فى الأفعال الداخلة على المبتدأ والخبر وليس هذا منها \*

وتعقب بأنه من الملاحظات برأى العلمية لأن السمع طريق العلم كما فى التسهيل وشروحه فجوز هنا كون (فتى) مفعولاً أولاً وجملة (يذكركم) مفعولاً ثانياً ، وكونه مفعولاً والجملة صفة له لأنه نكرة ، وقيل إنها بدل منه ، ووجهه بعضهم باستغنائه عن التجوز والاضمار إذ هى مسموعة والبدل هو المقصود بالنسبة وابدال الجملة من المفرد جائز . وفى الجمع أن بدل الجملة من المفرد بدل اشتغال ، وفى التصريح - تبدل الجملة من المفرد بدل كل من كل فلا تغفل ، وقال بعضهم إن كون الجملة صفة أبلغ فى نسبة الذكر إليه عليه السلام لما فى ذلك من إيقاع الفعل على المسموع منه وجعله بمنزلة المسموع مبالغة فى عدم الوساطة فيفيد أنهم سمعوه بدون واسطة . ووجه بعضهم الألفية بغير ما ذكرنا بحث فيه ، ولعل الوجه المذكور بما يتأتى على احتمال البدلية فلا تنويع المبالغة عليه ، وقد يقال : إن هذا التركيب كيفاً أعرب أبلغ من قولك سمعنا ذكر فنى ونحوه لا يحتاج فيه إلى مفعولين اتفاقاً لما أن (سمعنا) لما تعلق بفتى أفاد اجمالاً أن المسموع بنحو ذكره إذ لا معنى لأن يكون نفس الذات مسموعاً ثم إذا ذكر (يذكركم) علم ذلك مرة أخرى ولما فيه من تقوى الحكم بتكرار الاسناد على ما بين فى علم المعانى ولهذا رجع أسلوب الآية على غيره فتدبر \*

وقوله تعالى ﴿يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ ٦٠﴾ صفة لفتى ، وجوز أن يكون استئنافاً يأتى بالاول أظهر ، ورفع (ابراهيم) على أنه نائب الفاعل - ليقال - على اختيار الزحشرى . وابن عطية ، والمراد لفظه أى يطلق عليه هذا اللفظ ، وقد اختلف فى جواز كون مفعول القول مفرداً لا يؤدى معناه جملة كقلت قصيدة وخطبة ولا هو مصدراً لقول أو صفته كقلت قولاً أو حقاً فذهب الزجاج . والزحشرى . وابن خروف . وابن مالك الى

الجواز إذا أريد بالمفرد لفظه بل ذكر الدنو شري أنه إذا كان المراد بالمفرد الواقع بعد القول نفس لفظه تحجب حكايته ورعاية إعرابه ، وآخرون إلى المتع قال أبو حيان : وهو الصحيح ألا يحفظ من لسانهم قال فلان زيد ولا قال ضرب وإنما وقع القول في كلامهم لحكاية الجمل وما في معناها ، وجعل المانعون (إبراهيم) مرفوعا على أنه خبر مبتدأ محذوف أى هو أو هذا إبراهيم والجملة بحكاية بالقول كما في قوله \* إذا ذقت فأما قلت طعم مدامه وجوز أن يكون مبتدأ خبره محذوف أى إبراهيم فاعله ؛ وأن يكون منادى حذف منه حرف النداء أى يقال له حين يدعى بإبراهيم ، وعندى أن الآية ظاهرة فيما اختاره الزمخشري . وابن عطية ؛ يكفي الظهور مرجحا في أمثال هذه المطالب ، وذهب الأعلام إلى أن (إبراهيم) ارتفع بالاهمال لأنه لم يتقدمه عامل يؤثر في لفظه إذ القول لا يؤثر إلا في المفرد المتضمن لمعنى الجملة فيبقى مهملًا والمهمل إذا ضم إلى غيره ارتفع نحو قولهم واحد وأثنان إذا عدوا ولم يدخلوا عاملا لاني اللفظ ولا في التقدير وعطفوا بعض أسماء العدد على بعض ، ولا يخفى أن كلام هذا الأعلام لا يقوله إلا الأجهل ولأن يكون الرجل أفصح أعلم خير له من أن ينطق بمثل ويتكلم \*

﴿قَالُوا﴾ أولئك القائلون (من فعل) الخ إذا كان الأمر كذا ﴿فَأَتَوْاهُ﴾ أى أحضروه ﴿عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ﴾ مشاهدا معانيها لم على أتم وجه كما تقيده على المستعارة لتسكن الرؤية ﴿لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ﴾ أى يحضرون عقوبتنا له ، وقيل يشهدون بفعله أو بقوله ذلك فالضهير حينئذ ليس للناس بل لبعض منهم منهم أو معبود والاول مروى عن ابن عباس . والضحاك ، والثاني عن الحسن . وقادة ، والترجي أوفق به ﴿قَالُوا﴾ استئناف مبنى على سؤال نشأ من حكاية قولهم كأنه قيل فإذا فعلوا به بعد ذلك هل أتوا به أولا ؟ فقيل قالوا :

﴿مَأْتِ فَعَلْتُ هَذَا بِأَلْحَتَا يَإِبْرَاهِيمَ ٦٢﴾ اقتصارا على حكاية مخاطبتهم إياه عليه السلام للتنبيه على أن إتيانهم به ومسارعتهم إلى ذلك أمر محقق غنى عن البيان ، والهمزة كما قال العلامة التفتازاني للتقرير بالفاعل إذ ليس مراد الكفرة حمله عليه السلام على الإقرار بأن كسر الأصنام قد كان (١) بل على الإقرار بأنه منه كيف وقد أشاروا إلى الفعل في قولهم : (أأنت فعلت هذا) وأيضا ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب فعلت أو لم أفعل . واعترض ذلك الخطيب بأنه يجوز أن يكون الاستفهام على أصله إذ ليس في السياق ما يدل على أنهم كانوا عالمين بأنه عليه السلام هو الذى كسر الأصنام حتى يمتنع حمله على حقيقة الاستفهام . وأجيب عليه بأنه يدل عليه ما قبل الآية وهو أنه عليه السلام قد حلف بقوله (تأقلا كيدن أصنامكم) الخ ثم لما رأوا كسر الأصنام قالوا (من فعل هذا) الخ فالظاهر أنهم قد عبدوا ذلك من حلفه وذمه الأصنام . ولقائل أن يقول : إن الحلف كما قاله كثير كان سرا أو سمعه رجل واحد ، وقوله سبحانه (قالوا سمعنا) الخ مع قوله تعالى : (قالوا من فعل هذا) الخ يدل على أن منهم من لا يعلم كونه عليه السلام هو الذى كسر الأصنام فلا يبعد أن يكون (أأنت فعلت) كلام ذلك البعض . وقد يقال : إنهم بعد المماوضة في أمر الأصنام وأخبار البعض البعض بما يقنعه بأنه عليه السلام هو الذى كسرها تيقنوا ظاهرا أنه السكسر

(١) أى منه يدل عليه لفظ الإقرار فاندفع ما توهمه بعضهم في هذا المقام اه منه .

فأنت فملت بمن صدر التقرير بالفعل . وقد سلك عليه السلام في الجواب مسلكا ترميضا يؤدى به الى مقصده الذى هو الزاوم الحجة على اللطف وجه وأحسنه يحملهم على التأمل في شأن اهتمامهم مع ما فيه من التوقى من الكذب فقد أبرز الكبير قولاً في معرض المباشر للفعل باسناده اليه بما أبرزه في ذلك المعرض فعلا يجعل الفاس في عنقه أو في يده وقد قصد اسناده اليه بطريق التسبب حيث رأى تعظيمهم إياه أشد من تعظيمهم لساير ما معه من الاضنام المصطفة المرتبة للعبادة من دون الله تعالى فنضب لذلك زيادة الغضب فاستند الفعل اليه اسنادا مجازيا عقليا باعتبار أنه الحامل عليه والاصل فعلته لزيادة غضبي من زيادة تعظيم هذا ، وانما لم يكسر وان كان مقتضى غضبه ذلك لتظهر الحجة ، وتسمية ذلك كذبا بما ورد في الحديث الصحيح من باب المجاز لما أن المارضى تشبه صورتها صورته فبطال الاحتجاج بما ذكر على عدم عصمة الانبياء عليهم السلام ، وقيل في توجيه ذلك أيضا : إنه حكاية لما يلزم من مذهبه جوازه يعنى أنهم لما ذهبوا الى أنه أعظم الآلهة فعظم ألوهيته يقتضى أن لا يعبد غيره معه ويقتضى إفناء من شاركه في ذلك فكأنه قيل فله هذا الكبير على مقتضى مذهبكم والقضية ممكنة .

ويحكى أنه عليه السلام قال : فعله كبيرهم هذا غضب أن يعبد معه هذه وهو أكبر منها ، قيل : فيكون حينئذ تمثيلا أراد به عليه السلام تنبيههم على غضب الله تعالى عليهم لاشراكهم بعبادته الاضنام ، وقيل إنه عليه السلام لم يقصد بذلك إلا إثبات الفعل لنفسه على الوجه الابغ مضمنا فيه الاستهزاء والتضليل كما إذا قال لك أُمى فيما كتبت بخط رشيقي وأنت شهير بحسن الخط : أأنت كتبت هذا ؟ فقلت له : بل كتبت أنت فانك لم تقصد نفيه عن نفسك وإثباته للامى وإنما قصدت إثباته وتقريره لنفسك مع الاستهزاء بتعاطبك . وتعقبه صاحب الفرائد بأنه إنما يصح إذا كان الفعل دائرا بينه عليه السلام وبين كبيرهم ولا يحتمل ثلثا . ورد بأنه ليس بشئ . لأن السؤال في (أأنت فعلت) تقرير لا استفهام كما سمعت عن العلامة وصرح به الشيخ عبد القاهر والامام السكاكى فاحتمال الثالث متدفع ، ولو سلم أن الاستفهام على ظاهره فقرينة الاسناد في الجواب إلى ما لا يصلح له بكلمة الاضراب كافية لأن معناه أن السؤال لا وجه له وأنه لا يصلح لهذا الفعل غيرى ، نعم يرد أن توجيههم بذلك نحو التأمل في حال اهتمامهم والزامهم الحجة كما ينبى عنه قوله تعالى : ﴿ فَسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطَقُونَ ٦٣ ﴾ أى إن كانوا ممن يمكن أن ينطقوا غير ظاهر على هذا ، وقيل إن (فعله كبيرهم) جواب قوله (إن كانوا ينطقون) معنى وقوله (فاسألوا) جملة معترضة مقترنة بالقاء كما في قوله : فاعلم فعل المرء ينفعه . فيكون كون الكبير فاعلا مشروطا بكونهم ناطقين ومعلقا به وهو محال فالعلاق به كذلك ، وإلى نحو ذلك أشار ابن قتيبة وهو خلاف الظاهر ، وقيل : إن الكلام يتم عند قوله (فعله) والضمير المستتر فيه يعود على (فتى) أو إلى ابراهيم ، ولا يخفى أن كلا من قى و ابراهيم مذكور في كلام لم يصدر بمحض من ابراهيم عليه السلام حتى يعود عليه الضمير وأن الاضراب ليس في محله حينئذ والمناسب في الجواب نعم ، ولا مقتضى للدول عن الظاهر هنا كما قيل وعزى إلى الكسائى أنه جعل الوقف على (فعله) أيضا . إلا أنه قال : الماعل محذوف أى فعله من فعله .

وتعقبه أبو البقاء بأنه بعيد لأن حذف الفاعل لا يسوغ أي عند الجمهور وإلا فالكسائي يقول بجواز حذفه • وقيل يجوز أن يقال : أنه أراد بالحذف الاضمار ، وأكثر القراء اليوم على الوقف على ذلك وليس بشيء ، وقيل الوقف على ( كبيرهم ) وأراد به عليه السلام نفسه لأن الانسان أكبر من كل صنم ، وهذا التوجيه عندى ضرب من الهديان ، ومثله أن يراد به الله عز وجل فإنه سبحانه كبير الآلهة ولا يلاحظ ما أرادوه بها ، ويعزى للقرآن الفاء في ( فعله ) عاطفة وعله يعنى لعله فخففه •

واستدل عليه بقراءة ابن السميع ( فعله ) مشدد اللام ، ولا يخفى أن يحمل كلام الله تعالى العزيز عن مثل هذا التخريج ، والآية عليه في غاية الغموض وما ذكر في معناها بعيد بمراحل عن لفظها ، وزعم بعضهم أن الآية على ظاهرها وادعى أن صدور الكذب من الأنبياء عليهم السلام لمصلحة جائز ، وفيه أن ذلك يوجب رفع الوثوق بالشرائع لاحتمال الكذب فيها لمصلحة فالحق أن لا كذب أصلاً وأن في المعارض لمندوحة عن الكذب ، وإنما قال عليه السلام ( إن كانوا ينطقون ) دون إن كانوا يسمعون أو يعقلون مع أن السؤال موقوف على السمع والعقل أيضاً لما أن نتيجة السؤال هو الجواب وإن عدم نطقهم أظهر وتبكيتم بذلك أدخل ، وقد حصل ذلك حسماً نطق به قوله تعالى ( فَرَجَعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ ) فتفكروا وتدبروا وتذكروا أن ما لا يقدر على دفع المضرة عن نفسه ولا على الاضرار بمن كسره بوجه من الوجوه يستحيل أن يقدر على دفع مضرة عن غيره أو جلب منفعة له فكيف يستحق أن يكون معبوداً •

( فَقَالُوا ) أي قال بعضهم لبعض فيما بينهم ( إِنَّكُمْ أَنْتُمْ الظَّالِمُونَ ٦٤ ) أي بعبادة ما لا ينطق قاله ابن عباس أو بسؤالكم إبراهيم عليه السلام وعدولكم عن سؤالها وهي آلهتكم ذكره ابن جرير أو بنفس سؤالكم إبراهيم عليه السلام حيث كان متضمناً التوبيخ المستقيم للواخذة فأقبل أو بفعلتكم عن آلهتكم وعدم حفظكم إياها أو بعبادة الأصاغر مع هذا الكبير قالهما وهب أو بأن اتهمتم إبراهيم عليه السلام والداس في عنق الكبير قاله مقاتل . وابن إسحق ، والحصر إضافي بالنسبة إلى إبراهيم عليه السلام ( ثُمَّ نَكَسُوا عَلَى رُءُوسِهِمْ ) أصل النكس قلب الشيء بحيث يصير أعلاه أسفله ، ولا يلزم ذكر الرأس بل يكون من التأكيذ أو يعتبر التجريد ، وقد يستعمل النكس لغة في مطلق قلب الشيء من حال إلى حال أخرى ويذكر الرأس للتصوير والتقييس •

وذكر الزخشرى على ما في الكشف في المراد به هنا ثلاثة أوجه ، الأول أنه الرجوع عن الفكرة المستقيمة الصالحة في تطليم أنفسهم إلى الفكرة الفاسدة في تجويز عبادتها مع الاعتراف بتقاصر حالها عن الحيوان فضلاً أن تكون في معرض الاهلية فعنى ( لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ ٦٥ ) لا يخفى علينا وعليك أيها المبكيت بأنها لا تنطق أنها كذلك وإنما اتخذناها مالهة مع العلم بالوصف ، والدليل عليه جواب إبراهيم عليه السلام الآتي ، والثاني أنه الرجوع عن الجدال معه عليه السلام بالباطل في قولهم ( من فعل هذا بآلهتنا ) وقولهم ( أنت فعلت ) إلى الجدال عنه بالحق في قولهم ( لقد علمت ) لأنه نفى للقدرة عنها واعتراف بعجزها وأنها لا تصلح للالهية وسمى نكساً وإن كان حقاً لأنه ما أقامه عقداً فهو نكس بالنسبة إلى ما كانوا عليه من الباطل حيث اعترفوا بعجزها وأصروا . وفي لباب التفسير ما يقرب منه مأخذاً لكنه قدر الرجوع عن الجدال عنه في قولهم ( إنكم أنتم

الظالمون) إلى الجدال معه عليه السلام بالباطل في قولهم (لقد علمت) والثالث أن النكس مبالغة في اطرافهم رؤسهم خجلا وقولهم (لقد علمت) النخ رمى عن حيرة ولهذا أتوا بما هو حجة عليهم وجاز أن يجعل كناية عن مبالغة الحيرة وانخزال الحجة فانها لاتنافي الحقيقة ، قال في الكشف . وهذا وجه حسن وكذلك الأول ، وكون المراد النكس في الرأي رواه أبو حاتم عن ابن زيد وهو لالوجين الأولين ، وقال مجاهد : معنى (نكسوا على رؤسهم) ردت السفلة على الرؤسا . فالمراد بالرؤس الرؤسا ، والظاهر عندى الوجه الثالث ، وأيا ما كان فالجار متعلق بنكسوا \*

وجوز أن يتعلق بمحذوف وقع حالا ، والجملة القسمية مقولة لقول مقدر رأى قائلين (لقد) النخ ، والخطاب في (علمت) لإبراهيم عليه السلام لا لكل من يصلح للخطاب ، والجملة المنفية في موضع مفعول علم إن تعدت إلى اثنين أو في موضع مفعول واحد إن تعدت لواحد ، والمراد استمرار النبي لآل نفي الاستمرار بأيومه صيغة المضارع ، وقرأ أبو حيرة . وابن أبي عبة . وابن مقسم . وابن الجارود . والبركادى كلاهما عن هشام بن سعيد كاف (نكسوا) ، وقرأ رضوان بن عبد المعبود « نكسوا » بتخفيف الكاف مبنيًا للفاعل أى نكسوا أنفسهم وقيل : رجعوا على رؤسائهم بناء على ما يقتضيه تفسير مجاهد .

(قَالَ) عليه السلام مبكتا لهم (أَفْتَعْبُدُونَ) أى أنعمون ذلك فتعبدون (مَنْ دُونِ اللَّهِ) أى مجاوزين عبادته تعالى ﴿ مَا لَئِنْ فَعَلْتُمْ شَيْئًا ﴾ من النفع ، وقيل : بشئ . ﴿ وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴾ ٦٦ فان العلم بحاله المنافية للالوهية مما يوجب الاجتناب عن عبادته قطعاً ﴿ أَفَلَا تَكْتُمُ وَلَمَّا تَعْبُدُونَ مَنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ تضجر منه عليه السلام من إصرارهم على الباطل بعد انقطاع العذر ووضوح الحق ، وأصل أف ضوت المتضجر من استنذار شئ على ما قال الراغب ثم صار اسم فعل بمعنى أضجر وفيه لغات كثيرة ، واللام لبيان المتأنف له ، وإظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار لمزيد استعجاب ما فعلوا ﴿ أَفَلَا تَعْقُلُونَ ٦٧ ﴾ أى ألا تفكرون فلا تعقلون قبح صنيعكم

(قَالُوا) أى قال بعضهم لبعض لما عجزوا عن الحاجة وضائق بهم الحيل وهذا ديدن المبطل المحجوج إذا بهت بالحجة وكانت له قدرة يفرع إلى المناصبة ﴿ حَرِّقُوهُ ﴾ فان النار أشد العقوبات ولذا جاء لا يهذب بالنار الا خالقها ﴿ وَأَنْصُرُوا آلِهَتَكُمْ ﴾ بالانتقام لها ﴿ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ ٦٨ ﴾ أى ان كنتم ناصرين آلهتكم نصرا مؤزرا فاخترأوا له ذلك والا فرطتم في نصرتها وكانكم لم تفعلوا شيئا ما فيها ، ويشعر بذلك العدول عن إن تنصروا آلِهَتَكُمْ فخره الى ما في النظام الكريم ، وأشار بذلك على المشهور ورضى به الجميع ثم وذن كنعان ابن سنجار بن بن عمرو بن كوس بن حام بن نوح عليه السلام \*

وأخرج ابن جرير عن مجاهد قال: تلوت هذه الآية على عبد الله بن عمر فقال: أتردى يا مجاهد من الذى أشار بتحريق إبراهيم عليه السلام بالنار؟ قلت: لا قال: رجل من اعراب فارس يعنى الاكراد (١) ونص على أنه من الاكراد ابن عطية ، وذكر ان الله تعالى خسف به الأرض فهو يتجلجل فيها إلى يوم القيامة ، واسمه على ما أخرج

(١) هذا ظاهر في أن الاكراد من الفرس وقد ذهب كثير إلى أنهم من العرب وذكر ان منهم أبا ميمون جابان من الصحابة رضى الله تعالى عنهم وتحقيق الكلام فيهم في محله اه منه

ابن جرير . وابن أبي حاتم عن شعيب الجباري هيون ، وقيل : هدير . وفي البحر أنهم ذكروا له اسما مختلفا فيه لا يوقف منه على حقيقة ، وروى أنهم حين هموا باحراقه حبسوه ثم بنوا بيتا كالخظيرة بكوثى قرية من قرى الانباط في حدود بابل من العراق وذلك قوله تعالى ( قالوا ابنوا له بنايا فاقوه في الجحيم ) فجمعوا له صلاب الحطب من أصناف الحشب مدة أربعين يوما فاوقدوا نارا عظيمة لا يكاد يمر عليها طائر في أقصى الجولشدة وهجها فلم يعلموا كيف يلقونه عليه السلام فيها فأتى ابليس وعلهم عمل المنجنيق فعملوه ، وقيل : صنعه الكردي الذي أشار بالتحريق ثم خسف به ثم عمدوا إلى ابراهيم عليه السلام فوضعه في المنجنيق مقيدا مغلولا فصاحت ملائكة السماء والأرض لهتما في أرضك أحد يعبدك غير ابراهيم عليه السلام وأنه يحرق فيك فاذن لنا في نصرتك فقال جل وعلا : أن استغاث باحد منكم فلينصره وأن لم يدع غيري فانا أعلم به وانا وليه فخلوا بيني وبينه فانه خليلي ليس لي خليل غيره وأنا إلهه ليس له اله غيري فاتاه خازن الرياح وخازن المياه يستأذنه في اعدام النار فقال عليه السلام لاحاجة لي اليكم حسبي الله ونعم الوكيل ، وروى عن أبي بن كعب قال : حين أوثقوه ليلقوه في النار قال عليه السلام : لاله الا أنت سيحانك لك الحمد ولك الملك لا شريك لك ثم رموا به فاتاه جبريل عليه السلام فقال : يا ابراهيم ألك حاجة ؟ قال : أما ليك فلا قال : جبريل عليه السلام فاسأل ربك فقال : حسبي من سؤالي علمه بحالي ، ويروى أن الوزغ كان ينفع في النار ، وقد جاء ذلك في رواية البخاري . وفي البحر ذكر المفسرون أشياء صدرت عن الوزغ والبقل والخطاف والضفدع والعصفور والله تعالى أعلم بذلك ، فلما وصل عليه السلام الخظيرة جعلها الله تعالى ببركة قوله عليه السلام روضة ، وذلك قوله سبحانه وتعالى ﴿ قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ٦٩ ﴾ أي كوني ذات برد وسلام أي ابردي بردا غير ضار ، ولذا قال على كرم الله تعالى وجهه فيما أخرجه عنه أحمد وغيره : لولم يقل سبحانه ( وسلاما ) لقتله بردها ، وفيه مبالغات جعل النار المسخرة لقدرته تعالى مأسورة مطاوعة وإقامة كوني ذات برد مقام ابردي ثم حذف المضاف وإقامة المضاف اليه مقامه ، وقيل : نصب ( سلاما ) بفعله أي وسلمنا سلاما عليه ، والجملة عطفا على ( قلنا ) وهو خلاف الظاهر الذي أيده الآثار . روى أن الملائكة عليهم السلام أخذوا بضبعي ابراهيم عليه السلام فاقعدوه على الأرض فاذا عين ماء عذب وورد أحمر ونرجس ولم تحرق النار الا وثاقه ياروى عن كعب ، وروى أنه عليه السلام مكث فيها أربعين يوما واخمسين يوما ، وقال عليه السلام : ما كنت أطيب عيشا مني إذ كنت فيها ، قال ابن اسحق : وبعث الله تعالى ملك الظل في صورة ابراهيم عليهما السلام يؤنسه ، قالوا : وبعث الله عز وجل جبريل عليه السلام بقميص من حرير الجنة وطفسة فألبسه القميص وأقعدته على الطنفسة وقعد معه يتحدث ، وقال جبريل عليه السلام : يا ابراهيم إن ربك يقول : أما علمت أن النار لا تضر أحبابي ، ثم أشرق نمرود ونظرم من صرح له فراه جالسا في روضة والملك قاعد إلى جنبه والنار محيطة به فنادى يا ابراهيم كبير الهك الذي بلغت قدرته أنت حاليتك وبين ما أرى يا ابراهيم هل تستطيع أن تخرج منها ؟ قال ابراهيم عليه السلام : نعم قال : هل تخشى إن تمت فيها أن تضرك ؟ قال : لا قال : فقم فاخرج منها فقام عليه السلام يمشي فيها حتى خرج منها فاستقبله نمرود وعظمه ، وقال له : يا ابراهيم من الرجل الذي رأيته معك في صورتك قاعدا إلى جنبك ؟ قال : ذلك ملك الظل أرسله إلى ربّي ليؤنسنّي فيها فقال : يا ابراهيم إنى مقرب

إلى إلهك قربانا لما رأيت من قدرته وعزته وبياضك حين أبيت إلا عبادته وتوحيده إلى ذابح له أربعة آلاف بقرة فقال له إبراهيم عليه السلام : إنه لا يقبل الله تعالى منك ما كنت على دينك حتى تقارقه وترجع إلى ديني فقال : لا أستطيع ترك ملكي ولكن سوف أدبحها له فدبحها وكف عن إبراهيم عليه السلام . وكان إبراهيم عليه السلام إذ ذاك ابن ستة عشرة سنة ، وفي بعض الآثار أنهم لما رأوه عليه السلام لم يحترقوا : أنه سحر النار فرموا فيها شيخا منهم فاحترق ، وفي بعضها أنهم لما رأوه عليه السلام سالما لم يحرق منه غير وثاقه قال هارون أبو لوط عليه السلام : إن النار لا تحرقه لأنه سحرها لكن اجعلوه على شيء وأوقدوا تحته فإن الدخان يقتله فجعلوه فوق تبين وأرقدوا تحته فطارت شرارة إلى لحية هارون فاحترقه ، وأخرج عبد بن حميد عن سليمان ابن سرد وكان قد أدرك النبي ﷺ أن أبا لوط قال وكان همه : إن النار لم تحرقه من أجل قربته مني فإرسل الله تعالى عنقا من النار فاحرقه ، والاختبار في هذه القصة كثيرة لكن قال في البحر : قد أكثر الناس في حكاية ماجرى لإبراهيم عليه السلام ، والذي صح هو ما ذكره تعالى من أنه عليه السلام ألقى في النار فاجعلها الله تعالى عليه عليه السلام بردا وسلاما .

ثم الظاهر أن الله تعالى هو القائل لها (كوني بردا) الخ وأن هناك قولاً حقيقة ، وقيل القائل جبرائيل عليه السلام بامرئ سبجانه ، وقيل قول ذلك جاز عن جعلها باردة ، والظاهر أيضا أن الله عز وجل سلمها خاصتها من الحرارة والاحراق وأبقى فيها الاضائة والاشراق ، وقيل إنها انقلبت هواء طيبا وهو على هذه الهيئة من أعظم الخوارق ، وقيل كانت على حالها لكنه سبجانه جلت قدرته دفع أذاها كما ترى في السمندر كما يشعر به قوله تعالى (على إبراهيم) وذلك لأن ما ذكر خلاف المعتاد فيختص بمن خص به ويبقى بالنسبة إلى غيره على الأصل لا نظرا إلى مفهوم اللقب إذ الأكثرون على عدم اعتباره . وفي بعض الآثار السابقة ما يؤيده ، وأياما كان فهو آية عظيمة وقد يقع نظيرها لبعض صلحاء الأمة المحمدية كرامة لهم متابعتهم النبي الحبيب ﷺ ، وما يشاهد من وقوعه لبعض المنتسبين إلى حضرة الولي الكامل الشيخ أحمد الرفاعي قدس سره من المصفة الذين الذين كادوا يكونون لكثرة فسقهم كفارا فقيسل إنه باب من السحر المختلف في كفر فاعله وقته فان لهم أسماء مجهولة المعنى يتلونها عند دخول النار والضرب بالسلاح ولا يبعد أن تكون كفرا وإن كان معاملا لا كفر فيه ، وقد ذكر بعضهم أنهم يقولون عند ذلك تلسف تلسف هيف هيف أعوذ بكلمات الله تعالى التامة من شر ما خلق أقسمت عليك يا أيها النار أو أيها السلاح بحق حي حلي ونور سبيح ومحمد ﷺ أن لا تضري أو لا تضرب غلام الطريقة ، ولم يكن ذلك في زمن الشيخ الرفاعي قدس سره العزيز فقد كان أكثر الناس اتباعا للسنة وأشدهم تجنباً عن مظان البدعة وكان أصحابه سالكين مسلك متشبهين بذيل اتباعه قدس سره ثم طرأ على بعض المنتسبين إليه ما طرأ ، قال في العبر : قد كثرت الزغل في أصحاب الشيخ قدس سره وتجددت لهم أحوال شيطانية منذ أخذت النار العرق من دخول النيران وركوب السباع واللعب بالحيات وهذا لا يعرفه الشيخ ولا صلحاء أصحابه فتعوز بالله تعالى من الشيطان الرجيم انتهى \*

والحق أن قراءة شيء ما عندهم ليست شرطا لعدم التأثير بالدخول في النار ونحوه فكثير منهم من ينادي إذا أوقدت له النار وضربت الدفوف يا شيخ أحمد يارفاعي أو يا شيخ فلان لشيخ أخذ منه الطريق ويدخل النار ولا يتأثر من دون تلاوة شيء أصلا ، والأكثر منهم إذا قرأ الأسماء على النار ولم تضرب له الدفوف ولم يحصل

له تغير حال لم يقدر على مس جرة ، وقد يتفق أن يقرأ أحدهم الاسماء وتضرب له الدفوف وينادي من ينادى من المشايخ فيدخل ويتأثر ، والحاصل أننا لم نزلهم قاعدة مضبوطة بيد أن الأغلب أنهم إذا ضربت لهم الدفوف واستأنوا بشايعهم وعربدوا يفعلون ما يفعلون ولا يتأثرون ، وقد رأيت منهم من يأخذ زق الخمر ويستغيث بمن يستغيث ويدخل تنورا كبيرا تضطرم فيه النار فيقعدهم في النار فيشرب الخمر ويبقى حتى تحمد النار فيخرج ولم يحترق من ثيابه أو جسده شيء ، وأقرب ما يقال في مثل ذلك : إنه استدراج وإبتلاء ، وأما أن يقال : إن الله عز وجل أكرم حضرة الشيخ أحمد الرفاعي قدس سره بعدم تأثر المنتسبين اليه كيف كانوا بالنار وبحوها من السلاح وغيره إذا هتفوا باسمه أو اسم منتسب اليه في بعض الأحوال فيعيد بل كاذب بقول بعدم جوازه ، وقد يتفق ذلك لبعض المؤمنين في بعض الأحوال لإعانة له ، وقد يأخذ بعض الناس النار بيده ولا يتأثر لأجزاء يطلى بها يده من خاصيتها عدم إضرار النار للجسد إذا طلى بها فيوم فاعل ذلك أنه كرامة \*

هذا واستدل بالآية من قال : إن الله تعالى أودع في كل شيء خاصة حسبما اقتضته حكمته سبحانه فليس الفرق بين الماء والنار مثلا بمجرد أنه جرت عادة الله تعالى بأن يخلق الاحراق ونحوه عند النار والرى ونحوه عند الماء بل أودع في هذا خاصة الرى مثلا وفي تلك خاصة الاحراق مثلا لكن لا تحرق هذه ولا يروى ذلك إلا بآذنه عز وجل فانه لو لم يكن أودع في النار الحرارة والاحراق ما قال لها ما قال ولا قاتل بالفرق فتأمل \*

(وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا) مكرًا عظيمًا في الإضرار به ومغلوبيته ﴿يَجْعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ ٧٠﴾ أي أخسر من كل خاسر حيث عادسهم في إطفاء نور الحق قولاً وفعلًا برهاناً قطعاً على أنه عليه السلام على الحق وهم على الباطل وموجباً لارتفاع درجته عليه السلام واستحقاقهم لأشد الذئاب ، وقيل جعلهم الأخسرين من حيث أنه سبحانه ساطع عليهم ماهو من أحقر خلقه وأضعفه وهو البعوض يأكل من لحومهم ويشرب من دماهم وساطع على نمروذ بموضة أيضا ببقيت تؤذيه إلى أن مات لعنه الله تعالى ، والمعلول عليه التفسير الأول (وَنَجَّيْنَاهُ وَلُوطًا) وهو على ما تقدم ابن عمه ، وقيل : هو ابن أخيه وروى ذلك في المستدرک عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وقد ضمن (نجياته) معنى أخرجه فلذا عدى إلى قوله سبحانه :

(إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ ٧١) وقيل هي متعلقة بمحذوف وقع حالاً أي منتهيا إلى الأرض فلا تضمنين ، والمراد بهذه الأرض أرض الشام ، وقيل : أرض مكة ، وقيل : مصر والصحيح الأول ، ووصفها بعموم البركة لأن أكثر الأنبياء عليهم السلام بعثوا فيها وانتشرت في العالم شرائعهم التي هي مبادئ الكمالات والخبرات الدينية والدنيوية ولم يقل التي باركناها للبالة يجعلها محيطة بالبركة ، وقيل : المراد بالبركات النعم الدنيوية من الخصب وغيره ، والأول أظهر وأنسب بحال الأنبياء عليهم السلام ، روى أنه عليه السلام خرج من العراق ومعه لوط وسارة بنت عمه هاران الأكبر وقد كانا مؤمنين به عليه السلام يلتصق الفرار بدنه فنزل حران فكش بها ما شاء الله تعالى . وزعم بعضهم أن سارة بنت ملك حران تزوجها عليه السلام هناك وشرط أبوها أن لا يغيرها عن دينها والصحيح الأول ، ثم قدم مصر ثم خرج منها إلى الشام فنزل السبع من أرض فلسطين ونزل لوط بالمؤتفة فكش على مسيرة يوم وليلة من السبع أو أقرب ، وفي الآية من مدح الشام ما فيها ، وفي الحديث «ستكون حجرة بعد حجرة فخير أهل الأرض الزمهم مهاجر إبراهيم» أخرجه أبو داود

وعن زيد بن ثابت قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم «طوبى لأهل الشام قتلتم: يوما ذاك يا رسول الله» قال: لأن الملائكة عليهم السلام باسطة أجنحتهم عليها» أخرجه الترمذى عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده . وأما العراق فقد ذكر الغزالي عليه الرحمة في باب المحنة من الاحياء اتفاق جماعة من العلماء على ذمه وكراهة سكنه واستحباب الفرار منه ولمل وجه ذلك غنى عن البيان فلا نتقب فيه البنان •

(وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً) أى عطية كما روى عن مجاهد . وعطاء من نفعه بمعنى أعطاه ، وهو على ما اختاره أبو حيان مصدر كالعاقبة والعافية منصوب بوهبنا على حد تعدت جلوسا ، واختار جمع كونه حالاً من اسحق ويعقوب وأولاد ولد أوزيادة على ما سأل عليه السلام وهو اسحق فيكون حالاً من يعقوب ولا لبس فيه للقرينة الظاهرة (وَكُلًّا) من المذكورين وهم ابراهيم . ولوط . واسحق . ويعقوب عليهم السلام لا بعضهم دون بعض (جَعَلْنَاهُمْ صَالِحِينَ ٧٢) بأن وفقناهم للصالح في الدين والدنيا فصاروا كاملين (وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً) يقتدى بهم في أمور الدين (يَهْدُونَ) أى الأمة الى الحق (بِأَمْرِنَا) لهم بذلك وإرسالنا إياهم حتى صاروا أكملين (وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ) لئيم الكمال بانضمام العمل إلى العلم ، وأصله على مذهب اليه المخرشى ومن تابعه أن يفعل الخيرات ببناء الفعل لما لم يسم فاعله ورفع الخيرات على التياقة عن الفاعل ثم فعلا الخيرات بتووين المصدر ورفع الخيرات أيضا على أنه نائب الفاعل لمصدر المجهول ثم فعل الخيرات بحذف التنوين وإضافة المصدر لمعموله القائم مقام فاعله ، والداعى لذلك كما قيل أن (فعل الخيرات) بالمعنى المصدري ليس نوحى إنما الموحى أن يفعل ، ومصدر المبنى للفعول والحاصل بالمصدر كالمترادفين ، وأيضا الوحي عام للانبياء المذكورين عليهم السلام وأعمهم فلذا بنى للجهول •

وتعقب ذلك أبو حيان بأن بناء المصدر لما لم يسم فاعله يختلف فيه فاجاز ذلك الاخفش والصحيح منعه ، وما ذكر من عموم الوحي لا يوجب ذلك هنا إذ يجوز أن يكون المصدر مبنيا للفاعل ومضافا من حيث المعنى إلى ظاهر محذوف يشمل الموحى إليهم وغيرهم أى فعل المكملين الخيرات ، ويجوز أن يكون مضافا إلى الموحى إليهم أى أن يفعلوا الخيرات وإذا كانوا قد أوحى إليهم ذلك فتابعهم جارون مجراهم في ذلك ولا يلزم اختصاصهم به انتهى . وانتصر للمخرشى بأن ما ذكره يان لآمر مقرر في النحو والداعى إليه أمران ثانيهما ما ذكر من عموم الموحى الذى اعترض عليه والاول سالم عن الاعتراض ذكر أكثر ذلك الخفاجى ثم قال : الظاهر أن المصدر هنا للامر كضرب الرقاب ، وحينئذ فالظاهر أن الخطاب للانبياء عليهم السلام فيكون الموحى قول الله تعالى افعلوا الخيرات ، وكان ذلك لأن الوحي مما فيه معنى القول كما قالوا فيتملق به لا بالفعل إلا أنه قبل يرد عليه ما أشير أولا اليه من أن ما ذكر ليس من الاحكام المختصة بالانبياء عليهم السلام ولا يخفى أن الامر فيه سهل ، وجوز أن يكون المراد شرعنا لهم فعل ذلك بالايعاء إليهم فتأمل ، والكلام في قوله تعالى (وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ) على هذا الطرز ، وهو كما قال غير واحد من عطف الخاص على العام دلالة على فضله وانافته ، وأصل ( إقام ) اقوام فقلبت واوه ألفا بعد نقل حركتها لما قبلها وحذف إحدى الفيه لالتقاء الساكنين ، والاكثر تمويض التاء عنها فيقال إقامة وقد ترك التاء اما مطلقا كما ذهب

اليه سيويه والسمع يشهد له ، واما بشرط الاضافة ليكون المضاف سادا مسددا كما ذهب اليه القراء . وهو كما قال أبو حيان مذهب مرجوح ، والذي حسن الحذف هنا المشاكلة ، والآية ظاهرة في أنه كان في الآدم السالفة صلاة وزكاة وهو مما تضافرت عليه النصوص إلا أنهما ليسا كالصلاة والزكاة المفروضتين على هذه

الامة المحمدية على نبيها أفضل الصلاة وأكمل التحية ﴿ وَكَانُوا لَنَا ﴾ خاصة دون غيرنا ﴿ عَابِدِينَ ٧٣ ﴾ لا يخطر ببالهم غير عبادتنا كأنه تعالى أشار بذلك إلى أنهم وفوا بعهده العبودية بعد أن أشار إلى أنه سبحانه وفي لهم بعهده الربوبية ﴿ وَلَوْ طَا ﴾ قيل هو منصوب بمضمر يفسره قوله تعالى ﴿ مَا آتَيْنَاهُ ﴾ أي وآتيناه لوطا ما آتيناه والجملة عطف على (وهبنا له) جمع سبحانه ابراهيم ولوطا في قوله تعالى (ونجيناه لوطا) ثم بين ما نعلم به على كل منها بالخصوص وما وقع في البين بيان على وجه العموم . والطبرسي جعل المراد من قوله تعالى : ( وكلا ) الخ أي كلا من ابراهيم وولديه اسحق . ويعقوب جعلنا الخ فلا اندراج للوط عليه السلام هناك وله وجه ، وأما كون المراد وكلا من اسحق ويعقوب فلا وجه له ويحتاج إلى تكليف توجيه الجمع فيما بعده ، وقيل بذكر مقدرا وجملة ( آتيناه ) مستأنفة ﴿ حُكْمًا ﴾ أي حكمة ، والمراد بها ما يجب فعله أو نبوة فان النبي حاكم على أمته أو الفصل بين الخصوم في القضاء ، وقيل حفظ صحف ابراهيم عليه السلام وفيه بعد ﴿ وَعَلَمًا ﴾ بما ينبغي عمله للأنبياء عليهم السلام ﴿ وَبَجْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ ﴾ قيل أي اللواط . والجمع باعتبار تعدد المواد ، وقيل المراد الاعمال الخبيثة مطلقا إلا أن اشتمها اللواط ، فقد أخرج اسحق بن بشر . والخطيب : وابن عساكر عن الحسن قال « قال رسول الله ﷺ عشر خصال عملتها قوم لوط بها أهلكوا اتيان الرجال بعضهم بعضا ورميهم بالجلايق والخذف ولعبهم بالجمام وضرب الدفوف وشرب الخمر وقص اللحية وطول الشارب والصفر والتصفيق ولباس الحرير وتزيدها أمي بحلة اتيان النساء بعضهم بعضا » • وأسند ذلك إلى القرية على حذف المضاف وإقامة المضاف اليه مقامه فالنعت سببي نحو جاءني رجل زني غلامه ، ولو جعل الاسناد مجازيا بدون تقدير أو القرية مجازا عن أهلها جاز ، واسم القرية سدوم ، وقيل كانت قرام سبعا فغير عنها بعضها لأنها أشهرها . وفي البحر انه عبر عنها بالواحدة لاتفاق أهلها على الفاحشة ويروى أنها كلها قلبت الا زغر لأنها كانت محل من آمن بلوط عليه السلام ، والمشهور قلب الجميع •

﴿ اُنْهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَاسَقِينَ ٧٤ ﴾ أي خارجين عن الطاعة غير منقادين للوط عليه السلام ، والجملة تعليل لتعمل الخباثات ، وقيل : لنجيناه وهو كاتري ﴿ وَأَدْخَلْنَاهُ فِي رَحْمَتِنَا ﴾ أي في أهل رحمتنا أي جملتنا في جملتهم وبعدهم فالظرفية مجازية أوفى جنتنا فالظرفية حقيقة والرحمة مجاز في حديث الصحيحين قال الله عز وجل للجنة : أنت رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادي ، ويجوز أن تكون الرحمة مجازا عن النبوة وتكون الظرفية مجازية أيضا فتأمل ﴿ اِنَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ٧٥ ﴾ الذين سبقت لهم منا الحسنى ، والجملة تعليل لما قبلها •

﴿ وَنُوحًا ﴾ أي واذكر نوحا أي نبأه عليه السلام ، وزعم ابن عطية أن نوحا عطف على لوطا المقول لآتيناه على معنى وآتيناه نوحا ولم يستبعد ذلك أبو حيان وليس بشيء ، قيل ولما ذكر سبحانه ( قصة ابراهيم ) عليه السلام وهو أبو العرب أردفها جل شأنه بقصة أبي البشر وهو الاب الثاني في أن آدم عليه السلام الاب الاول بناء على المشهور من

أن جمع الناس الباقين بعد الطوفان من ذرية عليه السلام وهو ابن ملك ابن متوشلخ بن أخنوخ وهو ادريس فيما يقال وهو أطول الانبياء عليهم السلام على ما في التهذيب عمرا ، وذكر الحاكم في المستدرک ان اسمه عبد الغفار وأنه قيل له نوح لكثرة بكاؤه على نفسه ، وقال الجواليقي : إن لفظ نوح أعجمي معرب زاد الكرماني ومعناه بالسريانية الساكن (إِذْ نَادَى) أى دعا الله تعالى بقوله (انى مغلوب فانتصر) وقوله ( رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ) وإذ ظرف للمضاف المقدر كما أشرنا اليه ومن لم يقدر يجعله بدل اشتغال من نوح ( مِنْ قَبْلُ ) أى من قبل هؤلاء المذكورين ، وذكرنا قبل قولنا آخر ( فَاسْتَجَبْنَا لَهُ ) دعاءه ( فَجَنَّبَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ ٧٦ ) وهو الطوفان أو أذية قومه ، وأصل الكرب الغم الشديد وكأنه على ما قيل من كرب الأرض وهو قلبها بالحفر إذ الغم يثير النفس اثارة ذلك أو من كربت الشمس إذا دنت للمغيب فان الغم الشديد تكاد شمس الروح تغرب منه أو من الكرب وهو عقد غليظ فى رشاء الدلو فان الغم كعقدة على القلب ، وفى وصفه بالعظيم تأكيد لما يدل هو عليه ( وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِنَا ) أى منعناه وحميناه منهم باهلا لهم وتخليصه ، وقيل : أى نصرناه عليهم فن معنى على ، وقال بعضهم : إن النصر يتعدى بعلى ومن ، فى الأساس نصره الله تعالى على عدوه ونصره من عدوه ، وفرق بينهما بأن المتعدى بعلى يدل على مجرد الاعانة والمتعدى بمن يدل على استنباع ذلك للانتقام من العدو والانتصار ( إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ ) منهمكين فى الشر ، والجملة تعليل لما قبلها وتمهيد لما بعد من قوله تعالى ( فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ ٧٧ ) فان تكذيب الحق والانهماك فى الشر بما يترتب عليه الاهلاك قطعاً فى الامم السابقة ، ونصب ( أجمعين ) قيل على الحالية من الضمير المنصوب وهو كما ترى ، وقال أبو حيان : على أنه تأكيد له وقد كثر التأكيد باجمعين غير تانع لكل فى القرآن فكان ذلك حجة على ابن مالك فى زعمه أن التأكيد به كذلك قليل والكثير استعماله تابعاً لكل انتهى • ( وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ ) اما عطف على ( نوحا ) معمول له أعنى اذكر عليه على ما زعم ابن عطية ، واما معمول لمضممر معطوف على ذلك العامل بتقدير المضاف أى نبأ داود وسليمان . وداود بن ايشا (١) بن عرير بن باعر بن سلمون ابن يئحشون بن عى بن يارب بن حضرون بن فارض بن يهوذا بن يعقوب عليه السلام ، كان ياروى عن كعب أحر الوجه سبط الرأس أبيض الجسم طويل اللحية فيها جعودة حسن الصوت وجمع له بين النبوة والملك ، ونقل النووي عن أهل التاريخ أنه عاش مائة سنة ومدة ملكه منها أربعون وكان له اثنا عشر ابناً وسليمان عليه السلام أحد أبنائه وكان عليه السلام يشاور فى كثير من أموره مع صغر سنه لوفور عقله وعلمه • وذكر كعب أنه كان أبيض جسيماً وسيماً وضيقاً خاشعاً متواضعاً ، وملك كما قال المؤرخون وهو ابن ثلاث عشرة سنة ومات وله ثلاث وخمسون سنة ، وقوله تعالى : ( إِذْ يَحْكُمُونَ ) ظرف لذلك المقدّر ، وجوزت البدلية على طرز ما مر ، والمراد إذ حكما ( فى الحَرْثِ ) لإلانه جىء بصيغة المضارع حكاية للحال الماضية لاستحضار صورتها ، والمراد بالحرث هنا الزرع •

(١) قوله « داود بن ايشا » إلى آخر النسب هكذا فى نسخة المؤلف هو مغاير لما فى كثير من كتب التواريخ وحرراه

وأخرج جماعة عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أنه الكرم، وقيل: إنه يقال فيها إلا أنه في الزرع أكثر، وقال الخفاجي: لعله بمعنى الكرم مجاز على التشبيه بالزرع، والمعنى إذ يحكم في حق الحرث (إذ نفقت) ظرف للحكم، والنفس رعى الماشية في الليل بغير راع كأن الحمل رعى في النهار كذلك، وكان أصله الانتشار والتفرق أى إذ تفرقت وانتشرت (فيه غنم القوم) ليلا بلا راع فرعته وأفسدته (وكنّا لحكمهم شاهدين ٧٨) أى حاضرين علما، وضهير الجمع قيل: لداود وسليمان ويؤيده قراءة ابن عباس رضى الله تعالى عنهما (الحكمها) بضمير الثنية، واستدل بذلك من قال: إن أقل الجمع اثنان، وجوز أن يكون الجمع للتعظيم كما في (رب ارجعون) هـ وقيل: هو للحاذين والمتحامين، واعترض بأن إضافة حكم إلى الفاعل على سبيل القيام وإلى المفعول على سبيل الوقوع وهما في المعنى معمولان له فكيف يصح سلكهما في قرن. وأجيب بأن الحكم في معنى القضية لا نظر ههنا إلى علمه وإنما ينظر إليه إذا كان مصدرا صرفا، وأظهر منه كما في الكشف أن الاختصاص يجمع القيام والوقوع وهو معنى الإضافة ولم يبق النظر إلى العمل بعدها لالفاظا ولا معنى فالمعنى وكنّا للحكم الواقع بينهم شاهدين، والجملة اعتراض مقرر للحكم، وقد يقال: إنه ماحلح لأنه قيل: وكنّا مراقبين لحكمهم لأنقرم على خلل فيه، وهذا على طريقة قوله تعالى: (فأنك باعينا) في إفادة العناية والحفظ، وقوله تعالى: (فقهناها سليمين) عطف على (يحكمان) فإنه في حكم الماضي كما مضى \*  
وقرأ عكرمة (فأفهمناها) بهزة التعدية والضمير للحكومة أو الفتيا المفرومة من السياق. روى أنه كانت امرأة عابدة من بنى إسرائيل وكانت قد تبتلت وكان لها جارتان جميلتان فقالت أحدهما للآخرى: قد طال علينا البلاء أما هذه فلا تريد الرجال ولا تزال بشر ما كنا لها فلواتأفصحنها فخرجت فصرنا إلى الرجال فأخذنا ماء البيض فأنياها وهى ساجدة فكشفتا عنها ثوبها ونضحتاه دبرها وصرختا أنها قد بغت وكان من زنى فهم حده الرجم فرفعت إلى داود وماء البيض في ثيابها فأراد رجما فقال سليمان: اتنوا بنار فانه إن كان ماء الرجل تفرق وإن كان ماء البيض اجتمع فاتى بنار فوضعهما عليه فاجتمع فدرا عنها الرجم فعطف عليه داود عليه السلام فأحبه جدا فاتفق أن دخل على داود وعليه السلام رجلا فقال أحدهما: إن غنم هذا دخلت في حرثي ليلا فأفسدته فقضى له بالغنم فخرجا فريا على سليمان وكان يجلس على الباب الذى يخرج منه الحصوم فقال: كيف قضى بينكما أبى؟ فأخبراه فقال: غير هذا أرفق بالجانبين فسمعه داود وعليه السلام فدعاه فقال له: بحق النبوة والابوة إلا أخبرنى بالذى هو أرفق فقال: أرى أن تدفع الغنم إلى صاحب الأرض لينتفع بدورها ونسلها ووصفها والحرث إلى صاحب الغنم ليقوم عليه حتى يعود كما كان ثم يترادى فقال: القضاء ما قضيت وأمضى الحكم بذلك، وكان عمره إذ ذاك إحدى عشرة سنة، ومال كثير إلى أن حكمهما عليهما السلام كان بالاجتهاد وهو جائز على الانبياء عليهم السلام كما بين في الأصول وبذلك أقول فان قول سليمان عليه السلام غير هذا أرفق، ثم قوله: أرى أن تدفع الخ صريح في أنه ليس بطريق الوحي وإلا لبت القول بذلك ولما ناشده داود عليهما السلام لاظهار ما عنده بل وجب عليه أن يظهره بده وحرم عليه كتمه، مع أن الظاهر أنه عليه السلام لم يكن نيا في ذلك السن ومن ضرورة أن يكون القضاء السابق أيضا كذلك ضرورة استحالة نقض حكم النص بالاجتهاد، وفي الكشف أن القول بأن كلا الحكمين عن اجتهاد باطل لأن حكم سليمان نقض حكم داود عليهما السلام والاجتهاد

لا ينقض بالاجتهاد البتة فدل على أنهما جميعا حكما بالوحي ويكون ما أوحى به سليمان عليه السلام ناسخا لحكم داود عليه السلام أو كان حكم سليمان وحده بالوحي ، وقوله تعالى (فَفَهَّمْنَاهَا) لا يدل على أن ذلك اجتهاد • وتعقب بأنه إن أراد بعدم نقض الاجتهاد بالاجتهاد عدم نقضه باجتهاد غيره حتى يازم تقليده به فليس مانع فيه ، وإن أراد عدم نقضه باجتهاد نفسه ثانيا وهو عبارة عن تغير اجتهاده لظهور دليل آخر فهو غير باطل بدليل أن المجتهد قد ينقل عنه في مسألة قولان كذهب الشافعي رضى الله تعالى عنه القديم والجديد ورجوع كبار الصحابة رضى الله تعالى عنهم إلى آراء بعضهم وهم مجتهدون ، وقيل: يجوز أن يكون أوحى إلى داود عليه السلام أن يرجع عن اجتهاده ويقضى بما قضى به سليمان عليه السلام عن اجتهاد ، وقيل: إن عدم نقض الاجتهاد بالاجتهاد من خصائص شريعتنا ، على أنه ورد في بعض الاخبار أن داود عليه السلام لم يكن بت الحكم في ذلك حتى سمع من سليمان عليه السلام ما سمع ، ومن اختار كون كلا الحكمين عن اجتهاد شيخ الاسلام مولانا أبو السعود قدس سره ثم قال: بل أقول والله تعالى أعلم: إن رأى سليمان عليه السلام استحسان ما ينهى عنه قوله: أرفق بالجائين ورأى داود عليه السلام قياس ما أن العبد إذا جنى على النفس يدفعه المولى عند الامام أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه إلى المجنى عليه أو يفديه ويبيعه في ذلك أو يفديه عند الامام الشافعي رضى الله تعالى عنه •

وقد روى أنه لم يكن بين قيمة الحرث وقيمة الغنم تفاوت ، وأما سليمان عليه السلام فقد استحسن حيث جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير أن يزول ملك المالك من الغنم وأوجب على صاحب الغنم أن يعمل في الحرث إلى أن يزول الضرر الذي آتاه من قبله كما قال بعض أصحاب الشافعي فيمن غصب عبدا فأبق منه إنه يضمن القيمة فينتفع بها المصوب منه بازاء ما فوته الغاصب من المنافع فإذا ظهر الأبق ترادا انتهى •

وأما حكم المسئلة في شريعتنا فعند الامام أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه لا ضمان إذا لم يكن معها سائق أو قائد لما روى الشيخان من قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « جرح العجماء جبار » ولا تقييد فيه بليل أو نهار ، وعند الشافعي يجب الضمان ليلا نهارا لما في السنن من أن ناقة البراء دخلت حائط رجل فأفسدته فقضى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على أهل الاموال بحفظها بالنهار وعلى أهل المواشي بحفظها بالليل •

وأجيب بأن في الحديث اضطرابا ، وفي رجال سنده كلاما ، مع أنه يجوز أن يكون البراء أرسلها كما يجوز في هذه القصة أن يكون كذلك فلا دليل فيه (وَلَا) من داود وسليمان (مَاتَيْنَا) • (حُكْمًا وَعِلْمًا) كثيرا ومنه العلم بطريق الاجتهاد لسليمان عليه السلام وحده ، فالجمله لدفع هذا التوهم وفيها دلالة على أن خطأ المجتهد لا يقدح في كونه مجتهدا ، وقيل: إن الآية دليل على أن كل مجتهد في مسألة لا قاطع فيها مصيب لحكم الله تعالى في حقه وحق مقلده ما أدى اليه اجتهاده فيها ولا حكم له سبحانه قبل الاجتهاد وهو قول جمهور المتكلمين منا كالاشعري . والقاضي ، ومن المعتزلة كأبى الهذيل . والجباي وأتباعهم ، ونقل عن الائمة الاربعة رضى الله تعالى عنهم القول بتصويب كل مجتهد والقول بوحدة الحق وتخطئة البعض ، وعدى الاحكام الاشعري من يقول كذلك . ورد بأن الله تعالى خصص سليمان بفهم الحق في الواقعة بقوله سبحانه (فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ)

وذلك يدل على عدم فهم داود عليه السلام ذلك فيها والا لما كان التخصيص مفيدا . وتعقبه الأمدى بقوله :  
ولقاتل أن يقول: إن غاية ما في قوله تعالى ( ففهمناها سليمان ) تخصيصه عليه السلام بالتفهم ولادلالة له على  
عدم ذلك في حق داود عليه السلام الا بطريق المفهوم وليس بحجة وإن سلمنا أنه حجة غير أنه قد روى أنهما  
حكيا بالنص حكيا واحداً ثم نسخ الله تعالى الحكم في مثل تلك القضية في المستقبل وعلم سليمان بالنص التام  
دون داود عليهما السلام فكان هذا هو الفهم الذي أضيف اليه ، والذي يدل على هذا قوله تعالى ( وكلا آتينا  
حكما وعلمنا ) ولو كان أحدهما مخطئا لما كان قد أوتى في تلك الواقعة حكما وعلمنا وأن سلمنا أن حكمهما كان مختلفا  
لكن يحتمل أنهما حكيا بالاجتهاد مع الأذن فيه وكانا محققين في الحكم إلا أنه نزل الوحي على وفق ما حكم به  
سليمان عليه السلام فصار ما حكم به حقا متعينا بنزول الوحي به ونسب التفهم إلى سليمان عليه السلام بسبب  
ذلك ، وإن سلمنا أن داود عليه السلام كان مخطئا في تلك الواقعة غير أنه كان فيها نص اطلع عليه سليمان  
دون داود ، ونحن نسلم الخطأ في مثل هذه الصورة وإنما النزاع فيها إذا حكيا بالاجتهاد وليس في الواقعة نص انتهى هـ  
وأكثر الاخبار تساعد أن الذي ظفر بحكم الله تعالى في هذه الواقعة هو سليمان عليه السلام ، وما ذكر

لا يخلو مما فيه نظر فانظر وتأمل ﴿ وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ ﴾ شروع في بيان ما يختص بكل منهما عليهما السلام  
من كراماته تعالى إثر ذكر الكرامة العامة لهما عليهما السلام ﴿ يُسَبِّحُنَ ﴾ يقصدن الله تعالى بلسان القول كما  
سبح الحصى في كف رسول الله ﷺ وسمعه الناس ، وكان عند الاكثرين يقول : سبحان الله تعالى ، وكان  
داود عليه السلام وحده يسمعه على ما قاله يحيى بن سلام ، وقيل : يسمعه كل أحد ، وقيل : بصوت يظهر له  
من جانبها وليس منها وهو خلاف الظاهر وليس فيه من اظهار الكرامة ما في الأول بل إذا كان هذا هو الصدا  
فليس بشيء أصلا ؛ ودونه ما قيل إن ذلك بلسان الحال ، وقيل : ( يسبحن ) بمعنى يسرن من السباحة . وتعقب  
بمخالفته للظاهر مع أن هذا المعنى لم يذكره أهل اللغة ولا جاء في آية أخرى أو خبر سير الجبال معه عليه السلام هـ  
وقيل : اسناد التسييح اليهن مجاز لأنها كانت تسير معه فتحمل من رآها على التسييح فاستند اليها وهو كما ترى  
وتأول الجباني . وعلى بن عيسى جعل التسييح بمعنى السير بأنه مجاز لأن السير سبب له فلاحاجة إلى القول  
بأنه من السباحة ومع هذا لا يخفى ما فيه ، والجملة في موضع الحال من ( الجبال ) أو استئناف مبين لكيفية التسييح  
(مع) متعلقة بالتسييح ، وقال أبو البقاء : يسبحن وهو نظير قوله تعالى ( يا جبالي أوبي معه ) والتقديم للتخصيص  
ويعلم منه ما في حمل التسييح على التسييح بلسان الحال وعلى ما يكون بالصدا ﴿ وَالطَّيْرُ ﴾ عطف على ( الجبال )  
أو مفعول معه ، وفي الآثار تصريح بأنها كانت تسبح معه عليه السلام كالجبالي . وقرئ ( والطير ) بالرفع على  
الابتداء والخبر محذوف أي والطير مسخرات ، وقيل : على العطف على الضمير في ( يسبحن ) ومثله جائز  
عند الكوفيين ، وقوله تعالى ﴿ وَكُنَّا فَاعِلِينَ ۝٧٩ ﴾ تذييل لما قبله أي من شأننا أن نفعل أمثاله فليس ذلك  
يبدع منا وإن كان بدعا عندكم ﴿ وَعَلَيْنَاهُ صَنْعَةُ لَبُوسٍ ﴾ أي عمل الدرع وأصله كل ما يلبس ، وأنشد ابن السكيت .

اللبس لكل حالة لبوسها أمانعيها وأما بوسها

وقيل : هو اسم للسلاح كله درعا كان أو غيره ، واختاره الطبرسي وأنشد للهنلي يصف رجلا :

ومع لبوس (١) اللبثيس كأنه روق بجهة ذي نجاج محمل  
قال قتادة . كانت الدروع قبل ذلك صفائح فأول من سردها وحلقها داود عليه السلام فجعلت الخفة  
والتحصين ، ويروى أنه نزل ملكان من السماء فرا به عليه السلام فقال أحدهما للآخر : نعم الرجل داود  
إلا أنه يأكل من بيت المال فسأل الله تعالى أن يرزقه من كسبه فألأت له الحديد فضع منه الدرع . وقرىء  
( لبوس ) بضم اللام ﴿ لَكُمْ ﴾ متعلق بمحذوف وقع صفة لللبوس ، وجوز أبو البقاء تعلقه بعلينا أو بصنعة هـ  
وقوله تعالى ﴿ لَتُحْصَنَنَّ ﴾ متعلق بعلينا أو بدل اشتغال من ( لكم ) باعادة الجارمين لكيفية الاختصاص  
والمنفعة المستفادة من لام ( لكم ) والضمير المستتر لللبوس ، والتأنيث بتأويل الدرع ، وهي مؤنث سماعي أو للصنعة هـ  
وقرأ جماعة ( ليحسنكم ) بالياء التحتية على أن الضمير لللبوس أولداود عليه السلام قبل أوالتعليم ، وجوز  
أن يكون الله تعالى على سبيل الاتفات ، وأيد بقرآن أبي بكر عن عاصم ( لنحسنكم ) بالنون ، وكل هذه القراءات باسكان  
الحاء والتخفيف . وقرأ الفقيمي عن أبي عمرو ، وابن أبي حماد عن أبي بكر بالياء التحتية وفتح الحاء وتشديد  
الصاد ، وابن وثاب . والأعش بالتاء الفوقية والتشديد ﴿ مِنْ بَأْسِكُمْ ﴾ قيل أي من حرب عدوكم ، والمراد ما  
يقع فيها ، وقيل الكلام على تقدير مضاف أي من آله بأسكم كالسيف ﴿ فَوَلَّيْنَاكَ مَا كُرِهَتْ ﴾ (٨٠) أمروارد  
صورة الاستفهام لما فيه من التقرع بالاياء إلى التقصير في الشكر والمبالغة بدلالته على أن الشكر مستحق  
الوقوع بدون أمر فسأل عنه هل وقع ذلك الأمر اللازم الوقوع أم لا ﴿ وَسُلَيْمَانَ الرِّيحَ ﴾ أي وسخرناه  
الريح ، وجي باللام هنا دون الأول للدلالة على ما بين التسخيرين من التفاوت فان تسخير ما سخر له عليه السلام كان  
بطريق الانقياد الكلي له والامتثال بأمره ونهيته بخلاف تسخير الجبال والطير لداود عليه السلام فانه كان  
بطريق التبعية والاقتران به عليه السلام في عبادة الله عز وجل ﴿ عَاصِفَةً ﴾ حال من الريح والعامل فيها الفعل  
المقدر أي وسخرناه له الريح حال كونها شديدة الهبوب ، ولا ينافي وصفها بذلك هنا وصفها في موضع آخر  
بأنها رخاء بمعنى طيبة لينة لأن الرخاء وصف لها باعتبار نفسها والعصف وصف لها باعتبار قطعها المسافة البعيدة  
في زمان يسير كالعاصفة في نفسها فهي مع كونها لينة تفعل فعل العاصفة هـ  
وجوز أن يكون وصفها بكل من الوصفين بالنسبة إلى الوقت الذي يريد سليمان عليه السلام فيه ، وقيل  
وصفها بالرخاء في الذهاب ووصفها بالعصف بالاياء على عادة البشر في الاسراع إلى الوطن فهي عاصفة في وقت رخاء  
في آخر . وقرأ ابن هرمز . وأبو بكر في رواية (الريح) بالرفع مع الافراد هـ  
وقرأ الحسن . وأبو رجاء (الرياح) بالنصب والجمع ، وأبو حيوة بالرفع والجمع ، ووجه النصب ظاهر ،  
وأما الرفع فعلى أن المرفوع مبتدأ والخبر هو الظرف المقدّم (عاصفة) حال من ضمير المبتدأ والخبر والعامل ما فيه من  
معنى الاستقرار ﴿ تَجْرَى بِأَمْرِهِ ﴾ أي بمشيئته وعلى وفق إرادته وهو استعمال شائع ، ويجوز أن يأمر حقيقة ويخلق  
الله تعالى لها فهما الأمر كقيل في جحي - الشجر فلنبي ﷺ حين دعاها ، والجملة إما حال ثانية أو بدل من الأولى على ما قيل  
وقدم لك غير بعيد الكلام في إيذاء الجملة من المفرد فتذكر أو حال من ضمير الأولى ﴿ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا ﴾ وهي

الشام كما أخرج ابن عساکر عن السدي ، وكان عليه السلام مسكنه فيها فالمراد أنها تجرى بأمره إلى الشام ورواها بعد ما سارت به منها بكرة ، ولشيوخ كونه عليه السلام ساكنا في تلك الأرض لم يذكر جريها بأمره منها واقتصر على ذكر جريانها إليها وهو أظهر في الامتنان ، وقيل كان مسكنه اصطخر وكان عليه السلام يركب الريح منها فتجزي بأمره إلى الشام •

وقيل : يحتمل أن تكون الأرض أعم من الشام ، ووصفها بالبركة لأنه عليه السلام إذا حل أرضا أسر بقتل كفارها وإثبات الإيمان فيها وبث العدل ولا بركة أعظم من ذلك ، ويعد أن المتبادر كون تلك الأرض مباركا فيها قبل الوصول إليها وما ذكر يقتضي أن تكون مباركا فيها من بعد ، وأبعد جدا منذرين سعيد بقوله إن الكلام قد تم عند قوله تعالى : ( إلى الأرض ) والتي باركنا فيها صفة للريح ، وفي الآية تقديم وتأخير ، والأصل واسلمان الريح التي باركنا فيها عاصفة تجرى بأمره بل لا ينبغي أنه لا ينبغي أن يحمل كلام الله تعالى العزيز على مثل ذلك وكلام أدنى البلاء يحل عنه ، ثم الظاهر أن المراد بالريح هذا العنصر المعروف العام لجميع أصنافه المشهورة ، وقيل : المراد بها الصبا •

وفي بعض الأخبار ما ظاهره ذلك ، فعن مقاتل أنه قال نسجت لسلیمان عليه السلام الشياطين بساطا من ذهب وإبريسم فرسغا في فرسخ ووضعت له منبرا من ذهب يقعد عليه وحوله كراسي من ذهب يقعد عليها الأنبياء عليهم السلام وكراسي من فضة يقعد عليها العلماء وحولهم سائر الناس وحول الناس الجن والشياطين والطير تظله من الشمس وترفع ريح الصبا البساط مسيرة شهر من الصباح إلى الرواح ومن الرواح إلى الصباح • وما ذكر من أنه يحمل على البساط هو المشهور ولعل ذلك في بعض الأوقات وإلا فقد أخرج ابن أبي حاتم عن ابن زيد أنه قال : كان لسلیمان عليه السلام مركب من خشب وكان فيه ألف ركن في كل ركن ألف بيت يركب معه فيه الجن والانس تحت كل ركن ألف شيطان يرفعون ذلك المركب فإذا ارتفع أنت الريح الرخاء فسارت به فساروا معه فلا يدري القوم إلا وقد أظلمهم منه الجيوش والجنود ، وقيل في وجه الجمع : إن البساط في المركب المذکور وليس بذلك •

وذكر عن الحسن أن إكرام الله تعالى لسلیمان عليه السلام بتسخير الريح لما فعل بالخيول حين فاتته بسببها صلاة العصر وذلك أنه تركها لله تعالى فعوضه الله سبحانه خيرا منها من حيث السرعة مع الراحة ، ومن العجب أن أهل لندن قد اعتبروا أنفسهم منذ زمان بعمل سفينة تجرى مرتفعة في الهواء إلى حيث شاؤا بواسطة أبخرة يحبسونها فيها اغترارا بما ظهر منذ سنوات من عمل سفينة تجرى في الماء بواسطة آلات تحركها أبخرة فيها فلم يتم لهم ذلك ولا ظننه يتم حسب إرادتهم على الوجه الأكمل ، وأخبرني بعض المطلعين أنهم صنعوا سفينة تجرى في الهواء لكن لا إلى حيث شاؤا بل إلى حيث ألفت رحلتها ﴿ وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِدِينَ ﴾ (٨١) فأعطيناهما ما أعطيناه إلا لما نعلمه من الحكمة ﴿ وَمَنْ الشَّيَاطِينِ ﴾ أي وسحرنا له من الشياطين ﴿ مَنْ يَفْضُلُونَ لَهُ ﴾ فنرى موضع نصب لسخرنا ، وجوز أن تكون في موضع رفع على الابتداء وخبره ما قبله ، وهي على الوجهين على ما استظهره أبو حيان موصولة وعلى ما اختاره جمع نكرة ، وصوفة ، ووجه اختيار ذلك على الموصولة أنه لا عهد هنا ، وكون الموصول قد يكون للعهد الذهني خلاف الظاهر ، وجي بضمير الجمع نظر المعنى ، وحسنه تقدم جمع

قبله ، والغوص الدخول تحت الماء وإخراج شيء منه ، ولما كان الغائص قد يغوص لنفسه ولغيره قيل (له) (للايذان بأن الغوص ليس لأنفسهم بل لأجله عليه السلام . وقد كان عليه السلام يأمرهم فيغوصون في البحار ويستخرجون له من نفائسهم) (ويعملون) (له) (عملاً) كثيراً (دون ذلك) أي غير ما ذكر من بناء المدن والقصور واختراع الصنائع الثرية لقوله تعالى (يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل) الآية ، قيل : إن الحمام والنورة والطاحون والقوارير والصابون من أعمالهم ، وذكر ذلك الامام الرازي في التفسير ، لكن في كون الصابون من أعمالهم خلافاً . ففي التذكرة الصابون من الصناعة القديمة قيل وجد في كتب هرمس واندوخيا وهو الأظهر . وقيل : من صناعة بقراط وجالينوس انتهى ؛ وقيل هو من صناعة الفارابي وأول ما صنعه في دمشق الشام ولا يصح ذلك ، وما اشتهر أن أول من صنعه البوني فن كذب العوام وخرافاتهم ، ثم هؤلاء أما الفرقة الأولى أو غيرهما لعموم كلمة (من) كأنه قيل : ومن يعملون ، والشياطين أجسام لطيفة نارية عاقلة ، وحصول القدرة على الأعمال الشاقة في الجسم اللطيف غير مستبعد فإن ذلك نظير قلع الهواء الأجسام الثقيلة ، وقال الجاني : إنه سبحانه كشف أجسامهم خاصة وقوام وزاد في عظمهم ليكون ذلك معجزة لسليمان عليه السلام فلما توفى ردمهم إلى خاتمتهم الأولى لتلا يقضى إبقاؤهم إلى تأييس المتني وهو كلام ساقط عن درجة القبول كما لا يخفى \*

والظاهر أن المسخرين كانوا كفاراً لأن لفظ الشياطين أكثر اطلاقاً عليهم ، وجاء التنصيص عليه في بعض الروايات ويؤيده قوله تعالى ﴿وَكُنَّا لَهُمْ حَافِظِينَ﴾ (٨٢) أي من أن يزيغوا عن أمره أو يفسدوا ، وقال الزجاج : كان يحفظهم من أن يفسدوا ما عملوه بالنهار ، وقيل حافظين لهم من أن يهيجوا أحداً ؛ والآنسب بالتنزيل ما تقدم وذكر في حفظهم أنه وظل بهم جميعاً من الملائكة عليهم السلام وجميعاً من مؤمن الجن ، هذا وفي قصي داود وسليمان عليهما السلام ما يدل على عظم قدرة الله تعالى .

قال الامام : وتسخير أكشف الأجسام لداود عليه السلام وهو الحجر إذ أنطقه الله تعالى بالتسبيح والحديد إذ أنه سبحانه له وتسخير أظف الأجسام لسليمان عليه السلام وهو الريح والشياطين وهم من نار وكانوا يغوصون في الماء فلا يضرهم دليل واضح على باهر قدرته سبحانه وإظهار الضد من الضد وإمكان أحياء العظم الريمي وجعل التراب اليابس حيواناً فإذا أخبر الصادق بوقوعه وجب قبوله واعتقاده ﴿وَأَيُّوبَ﴾ الكلام فيه كما مر في قوله تعالى (وداود وسليمان) ﴿إِذْ نَادَى رَبَّهُ أُنِى﴾ أي بأنى ﴿مَسَى الضُّرُّ﴾ وقرا عيسى بن عمر بكسر الهمزة على اضمار القول عند البصريين أي قالنا لئلا ، ومذهب الكوفيين إجراء نادى مجزئاً قال ، والضرب بالفتح شائع في كل ضرر وبالضم خاص بما في النفس من مرض وهزال ونحوهما ﴿وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (٨٣) أي وأنت أعظم رحمة من كل من يتصف بالرحمة في الجملة وإلا فلأرحم في الحقيقة سواء جل شأنه وعلا ، ولا يخفى ما في وصفه تعالى بغاية الرحمة بعد ما ذكر نفسه بما يوجبها مكتفياً بذلك عن عرض الطلب من استمطار سحاب الرحمة على الطاف وجهه .

ويحكي في التلطف في الطلب أن امرأة شكت إلى بعض ولد سعد بن عباد قلة الفار في بيتها فقال : املوا بيتها خبزاً أو سمناً ولحماً ، وهو عليه السلام على ما قال ابن جرير : ابن أموص بن رزاح بن عيص بن اسحق ، وحكي ابن عساکر

أن أمه بنت لوط عليه السلام وأن أباه من آمن بآبراهيم عليه السلام فلي هذا كان قبل موسى عليه السلام ، وقال ابن جرير : كان بعد شعيب عليه السلام ، وقال ابن أبي خيثمة ، كان بعد سليمان عليه السلام •

وأخرج ابن سعد عن الكلبي قال : أول بني بعث ادريس ثم نوح ثم إبراهيم ثم اسمعيل . وإسحق ثم يعقوب ثم يوسف ثم لوط ثم هود ثم صالح ثم شعيب ثم موسى . وهرون ثم إلياس ثم اليسع ثم يونس ثم أيوب عليهم السلام ، وقال ابن اسحق : الصحيح أنه كان من بني إسرائيل ولم يصح في نسبته شيء إلا أن اسم أبيه أموص • وكان عليه السلام على ما أخرج الحاكم من طريق سمرة عن كعب طويلا جعد الشعر واسع العينين حسن الخلق قصير العنق عريض الصدر غليظ الساقين والساعدين وكان قد اصطفاه الله تعالى وبسط عليه الدنيا وكثر أهله وماله فكان له سبعة بنين وسبع بنات ولأصناف البهائم وخمسائة فدان يتبعها خمسائة عبد لكل عبد امرأة وولد فابتلاه الله تعالى بذهاب ولده هدم بيت عليهم وبذهاب أمواله وبالمرض في بدنه ثمان عشرة سنة أو ثلاث عشرة سنة أو سبعة أشهر وسبعة أيام وسبع ساعات أو ثلاث سنين ، وعمره إذ ذاك سبعون سنة ، وقيل ثمانون سنة وقيل أكثر ، ومدة عمره على ما روى الطبراني ثلاث وتسعون سنة وقيل أكثر . روى أن امرأته وكونها ماضر بنت ميثاب بن يوسف عليه السلام أو رحمة بنت افراتيم بن يوسف إنما يتسنى على بعض الروايات السابقة في زمانه عليه السلام - قالت له يوما : لو دعوت الله تعالى فقال : كم كانت مدة الرخاء فذكرت مدة كثيرة وفي بعض الروايات ثمانين سنة فقال عليه السلام : استحي من الله تعالى أن أدعوه ومابلت مدة ثلاثي مدة رخائي ، وروى أن إبليس عليه اللعنة أتاه على هيئة عظيمة فقال لها : أنا إله الأرض فعلت زوجك ما فعلت لأنه تركني وعبد إله السماء فلو سجد لي سجدة رددت عليه عليك جميع ما أخذت منك •

وفي رواية لو سجدت لي سجدة لرددت المال والولد وعافيت زوجك فرجعت إلى أيوب عليه السلام وكان ملقى في الكناسة ببيت المقدس لا يقرب منه أحد فاخبرته بالقصة فقال عليه السلام : لعلك اقتننت بقول اللعين لئن عافاني الله عز وجل لأضربنك مائة سوط وحرام علي أن أذوق بعد هذا من طعامك وشرايك شيئا فطردها فبقى طريحا في الكناسة لا يحوم حوله أحد من الناس فعند ذلك خر ساجدا فقال (رب اني مسني الضر وانت ارحم الراحمين) وأخرج ابن عساكر عن الحسن أنه عليه السلام قال ذلك حين مر به رجلان فقال أحدهما لصاحبه : لو كان لله تعالى في هذا حاجة ما بلغ به هذا كله فسمع عليه السلام فشق عليه فقال (رب) الخ ، وروى أنس مرفوعا أنه عليه السلام نهض مرة ليصلي فلم يقدر على التوضؤ فقال (رب) الخ وقيل غير ذلك ولعل هذا الأخير أمثل الأقوال ، وكان عليه السلام بلاؤه في بدنه في غاية الشدة ، فقد أخرج ابن جرير عن وهب بن منبه قال ، كان يخرج في بدنه مثل ثدي النساء ثم يتفقا ، وأخرج أحمد في الزهد عن الحسن أنه قال : ما كان بقي من أيوب عليه السلام إلا عيناه وقلبه ولسانه فكانت الدواب تختلف في جسده ، وأخرج أبو نعيم . وابن عساكر عنه أن الدودة لتقع من جسد أيوب عليه السلام فيعدها إلى مكانها ويقول : كلي من رزق الله تعالى ، وما أصاب منه إبليس في مرضه كما أخرج البيهقي في الشعب إلا الاثنين ، وسبب ابتلائه على ما أخرج ابن عساكر من طريق جوير عن الضحاك عن ابن عباس أنه استعان به مسكين على دره ظلم عنه فلم يعنه •

وأخرج ابن عساکر عن أبي إدريس الخولاني في ذلك أن الشام أجذب فكشبت فرعون إليه عليه السلام أن هلم اليها فان لك عندنا سعة فأقبل بما عنده فأقطعه أرضا فاتفق أن دخل شبيب على فرعون وأيوب عليه السلام عنده فقال : أما تخاف أن يغضب الله تعالى غضبة فيغضب لغضبه أهل السموات والأرض والجبال والبحار فسكت أيوب فلما خرجا من عنده أوحى الله تعالى إلى أيوب أوسكت عن فرعون لذهابك إلى أرضه استعد للبلاء قال : فدينى قاله سبحانه : أسله لك قال : لا إله إلا الله تعالى أعلم بصحة هذه الأخبار ، ثم إنه عليه السلام لما سجد فقال ذلك قيل له : ارفع رأسك فقد استجيب لك أركض برجلك فركض فنبعت من تحته عين ماء فاغسل منها فلم يبق في ظاهر يده دابة إلا سقطت ولا جراحة إلا برئت ثم ركض مرة أخرى فنبعت عين أخرى فشرب منها فلم يبق في جوفه داء إلا خرج وعاد صحيحا ورجع إليه شبابه وجماله وذلك قوله تعالى : ﴿ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ ﴾ ثم كسى حلقه جلس على مكان مشرف ولم تعلم امرأته بذلك فادركتها الرقة عليه فقالت في نفسها : هب إنه طردني فأتركه حتى يموت جوعا وتأكله السباع لأرجمن فلما رجعت مارأت تلك الكناسة ولا تلك الحال فجعلت تطوف حيث الكناسة وتبكي وهابت صاحب الحلة أن تأتيه وتسأله فدعاها أيوب عليه السلام فقال : ما تريدين يا أمة الله ؟ فبكت وقالت : أريد ذلك المبتلى الذي كان ملقى على الكناسة قال لها : ما كان منك ؟ فبكت وقالت : بعلى قال : أتعرفينه إذا رأيته ؟ قالت : وهل يخفى على قيسم فقال : أنا ذلك فعرفته بضحك فاعتنقته ﴿ وَمَأْتِيَاهُ اللَّهُ وَمَثَلُهُمْ مَعَهُ ﴾ الظاهر أنه عطف على ( كشفنا ) فيلزم أن يكون داخلها معه في حيز تفصيل استجابة الدعاء ، وفيه خفاء لعدم ظهور كون الاتيان المذكور مدعوا به وإذا عطف على ( استجبنا ) لا يلزم ذلك ، وقد سئل عليه الصلاة والسلام عن هذه الآية ، أخرج ابن مردويه ، وابن عساکر من طريق جوير عن الضحاك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال « سألت النبي ﷺ عن قوله تعالى (وَأْتِيَاهُ) الخ قال : رد الله تعالى امرأته إليه وزاد في شبابها حتى ولدت له ستا وعشرين ذكرا » فالمعنى على هذا آتياه في الدنيا مثل أهله عددا مع زيادة مثل آخر ، وقال ابن مسعود . والحسن . وقادة في الآية : إن الله تعالى أحب له أولاده الذين هلكوا في بلائه وأوتي مثلهم في الدنيا ، والظاهر أن المثل من صلبه عليه السلام أيضا ، وقيل : كانوا نوافل و جاء في خبر أنه عليه السلام كان له أندران أندر للقمح وأندر للشعير فبعت الله تعالى صحابيين فأفرغت أحدهما في أندر القمح ذهب حتى فاض وأفرغت الأخرى في أندر الشعير الورق حتى فاض ، وأخرج أحمد . والبخارى . وغيرهما عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : « بينما أيوب عليه السلام يغتسل عريانا خر عليه جراد من ذهب فجعل أيوب عليه السلام يحثي في ثوبه فتاده ربه سبحانه يا أيوب ألم أكن أغيتك عما ترى قال : بلى وعزتك لكن لا غنى بي عن بركتك ، وعاش عليه السلام بعد الخلاص من البلاء على ما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما سبعين سنة ، ويظهر من هذا مع القول بأن عمره حين أصابه البلاء سبعون أن مدة عمره فوق ثلاث وتسعين بكثير ، ولما مات عليه السلام أوصى إلى ابنه حرمل كما روى عن وهب ، والآية ظامرة في أن الأهل ليس المرأة ﴿ رَحْمَةً مِنْ عِنْدَنَا وَذَكْرَى لِلْعَابِدِينَ ﴾ (٨٤) أي وآتياه مذكرا لرحمتنا أيوب عليه السلام وتذكرا لغيره من العابدين ليصبروا كما صبر فينا بوا كما أنيب ، فرحة نصب على أنه مفعول له (للعابدين) متعلق بذكرى ، وجوز أن يكون (رحمة وذكرى) تنازعا فيه على معنى

وآتيناه العابدین الذين من جملتهم أيوب عليه السلام وذكرنا إياهم بالاحسان وعدم نسياننا لهم • وجوز أبو البقاء نصب (رحمة) على المصدر وهو كما ترى (وَأَمْسَعِلْ وَأَدْرِيسَ وَذَا الْكُفْلَ) أى واذا كرمهم وظاهر نظم ذى الكفل فى سلك الأنبياء عليهم السلام أنه منهم وهو الذى ذهب اليه الأكثر ، واختلف فى اسمه فقيل بشر وهو ابن أيوب عليه السلام بعثه الله تعالى نبيا بعد أبيه وسماه ذا الكفل وأمره سبحانه بالدعاء إلى توحيدہ ، وكان مقبيا بالشام عمره ومات وهو ابن خمس وسبعين سنة وأوصى إلى ابنه عبدان (١) وأخرج ذلك الحاكم عن وهب ، وقيل هو الياس بن ياسين بن فنحاص بن العيزار بن هرون أخى موسى بن عمران عليهم السلام ، وصنيع بعضهم يشعر باختياره ، وقيل يوشع بن نون ، وقيل اسمه ذوالكفل ، وقيل هو زريا حكي كل ذلك الكرمانى فى المعجائب ، وقيل هو اليسع بن أخطوب بن العجوز ، وزعمت اليهود أنه حزقيال وجاءته النبوة وهو فى وسط سبي يختصر على نهر خوبار •

وقال أبو موسى الأشعري . ومجاهد : لم يكن نبيا وكان عبدا صالحا استغلفه - على ما أخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم عن مجاهد - اليسع عليه السلام بشرط أن يصوم النهار ويقوم الليل ولا يغضب ففعل ولم يذكر مجاهد ما اسمه . وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس أنه قال : كان قاضيا فى بني اسرائيل فحضره الموت فقال : من يقوم مقامى على أن لا يغضب ؟ فقال رجل : أنا يسمى ذا الكفل الخير ، وأخرج عن ابن حجرية الأكبر كان ملك من ملوك بني اسرائيل فحضرته الوفاة فأناه رؤس بني اسرائيل فقالوا : استخلف علينا ملكا نفزع اليه فقال : من تكفل لى بثلاث فأوليه ملكي ؟ فلم يتكلم إلا فتي من القوم قال : أنا فقال : اجلس ثم قالها ثانية فلم يتكلم أحد إلا الفتى فقال : تكفل لى بثلاث وأوليك ملكي تقوم الليل فلا ترقد وتصوم فلا تفطر وتحكم فلا تغضب قال : نعم قال : قد وليتك ملكي الخير ، وفيه وكذا فى الخبر السابق قصة إرادة ابليس عليه اللعنة اغضابه وحفظ الله تعالى إياه منه ، والكفل الكفالة والحظ والضعف ، وإطلاق ذلك عليه إن لم يكن اسمه إما لأنه تكفل بأمر فوفى به ، وإما لأنه كان لهذا حظ من الله تعالى ، وقيل لأنه كان له ضعف عمل الأنبياء عليهم السلام فى زمانه وضعف ثوابهم •

وسن قال إنه زكريا عليه السلام قال : إن إطلاق ذلك عليه لكفالاته مريم وهو داخل فى الوجه الأول ، وفى البحر وقيل : فى تسميته ذا الكفل أقوال مضطربة لا تصح والله تعالى أعلم •

(كُلُّ) أى كل واحد من هؤلاء (مَنْ الصَّيْرِينَ ٨٥) أى على مشاق التكاليف وشدائد النوب ويعلم هذا من ذكر هؤلاء بعد أيوب عليهم السلام ، والجملة استئناف وقع جوابا عن سؤال نشأ من الأمر بذكرهم (وَأَدْخَلْنَاهُمْ فِي رَحْمَتِنَا) الكلام فيه على طرز ما سبق من نظيره آنفا •

(أَنَّهُمْ مِنَ الصَّالِحِينَ ٨٦) أى الكاملين فى الصلاح لعصمتهم من الذنوب. والجملة فى موضع التعليل وليس فيه تعليل الشئ بنفسه من غير حاجة إلى جعل من ابتدائية كما يظهر بأدنى نظر (وَذَا النُّونِ) أى واذا ذكر صاحب الحوت يونس عليه السلام ابن متى وهو اسم أبيه على ما فى صحيح البخارى وغيره وصححه ابن حجر

قال: ولم أقف في شيء من الأخبار على اتصال نسبه، وقد قيل إنه كان في زمن ملوك الطوائف من الفرس، وقال ابن الأثير كغيره إنه اسم أمه ولم ينسب أحد من الأنبياء إلى أمه غيره وغير عيسى عليهما السلام. واليهود قالوا بما تقدم إلا أنهم سموه يونه بن اميتاي، وبعضهم يقول يونان بن اماتي، والنون الحوت كما أشرنا إليه ويجمع على نينان كما في البحر وأنون أيضا كما في القاموس.

(إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا) أي غضبان على قومه لشدة شكيتهم وتمادى إصرارهم مع طول دعوته إياهم، وكان ذهابه هذا هجرة عنهم لكنه لم يؤمر به. وقيل: غضبان على الملك حزقيل، فقد روى عن ابن عباس أنه قال: كان يونس وقومه يسكنون فلسطين فزاهم ملك وسي منهم تسعة أسباط ونصفا فأوحى الله تعالى إلى شمعاء النبي أن اذهب إلى حزقيل الملك وقل له بوجه خمسة من الأنبياء لقتال هذا الملك فقال: أوجه يونس ابن متى فإنه قوى أمين فدعا الملك وأمره أن يخرج فقال يونس: هل أمرك الله تعالى بأخراji؟ قال: لا قال: هل سباني لك، قال: لا فقال يونس: فهنا أنبياء غيري فألحوا عليه فخرج مغاضبا فأتى بحر الروم فوجد قوما هيتوا سفينة فركب معهم فلما وصلوا اللجة تكفأت بهم السفينة وأشرفت على الفرق فقال الملاحوون: معنا رجل عاص أو عيد آتق ومن رسمنا إذا ابتلينا بذلك أن نقترع فن وقعت عليه القرعة القيتا في البحر ولأن يفرق أحدهما خير من أن تفرق السفينة فاقتعروا ثلاث مرات فوقمت القرعة فيها كلها على يونس عليه السلام فقال: أنا الرجل العاصي والعبد الآتق فألقى نفسه في البحر فجات حوت فابتلته فأوحى الله تعالى إليها أن لا تؤذيه بشجرة فاني جعلت بطناك سجنا له ولم أجعله طعاما ثم نجاه الله تعالى من بطنها ونبذ بالعراء وقد رق جلده فأثبت عليه شجرة من يقطاين يستظل بها ويأكل من ثمرها حتى أشد فلما يبست الشجرة حزن عليها يونس عليه السلام فقيل له: اتحزن على شجرة ولم تحزن على مائة ألف أو يزيدون حيث لم تذهب اليهم ولم تطلب راحتهم؟ فأوحى الله تعالى إليه وأمره أن يذهب اليهم فتوجه نحوهم حتى دخل أرضهم وهم منه غير بعيد فأتاهم وقال للملكم: إن الله تعالى أرساني اليك فارسلى معى بنى اسرائيل قالوا: ما نعرف ما تقول ولو علمنا علمنا أنك صادق لفعلنا وقد آتيناكم في دياركم وسبيناكم فلو كان الأمر كما تقول لمنعنا الله تعالى عنكم فطاف فيهم ثلاثة أيام يدعوهم إلى ذلك فأبوا عليه فأوحى الله تعالى إليه قل لهم إن لم يؤمنوا جاهدوا فابلقهم فأبوا فخرج من عندهم فلما فقدوه ندموا على فعلهم فانطلقوا يطلبونه فلم يقدروا عليه ثم ذكروا أمرهم وأمر يونس عليه السلام للعلماء الذين عندهم فقالوا: انظروا واطلبوه في المدينة فإن كان فيها فليس كما ذكر من نزول العذاب وإن كان قد خرج فهو كما قال فطلبوه فقيل لهم: إنه خرج العشية فلما أيسوا غلقوا باب مدينتهم ولم يدخلوا فيها وادراهم ولا غيرها وعزلوا كل واحدة عن ولدها وكذا الصبيان والامهات ثم قاموا ينتظرون الصبح فلما انشقق الصبح نزل العذاب من السماء فشقوا جيوبهم ووضعت الحوامل ما في بطونها وصاحت الصبيان والدواب فرفع الله تعالى العذاب عنهم فبعثوا إلى يونس حتى لقوه فأمنوا به وبعثوا معه بنى اسرائيل، وقيل مغاضبا لربه عز وجل، وحكى في هذه المغاضبة كيفيات وتعقب ذلك في البحر بأنه يجب اطراح هذا القول إذ لا يناسب ذلك منصب النبوة وينبغى أن يتأول لمن قال ذلك من العلماء كالحسن. والشعي. وابن جبير. وغيرهم من التابعين. وابن مسعود من الصحابة رضى الله تعالى عنهم بأن يكون معنى قولهم لربه لأجل ربه تعالى وحية لديه، فاللام لام العلة

لا اللام الموصلة للفعول به انتهى •

وكون المراد مغاضبا لربه عز وجل مقتضى زعم اليهود فانهم زعموا أن الله تعالى أمره أن يذهب إلى نينوى وينذر أهلها فهرب إلى ترسيس من ذلك واتخذ إلى يافا ونزل في السفينة فغطمت الامواج وأشرفت السفينة على الفرق فافتزع أهلها فوقمت القرعة عليه فرمى بنفسه إلى البحر فالتقمه الحوت ثم القاه وذهب إلى نينوى فكان ماكان ، ولا يخفى أن مثل هذا الحرب مما يحل عنه الانبياء عليهم السلام واليهود قوم بهت و نصب (مغاضبا) على الحال وهو من المفاعلة التي لا تقتضى اشتراك نحو عاقبت اللص وسافرت ، وكأنه استعمل ذلك هنا للمبالغة ؛ وقيل المفاعلة على ظاهرها فانه عليه السلام غضب على قومه لكفرهم وهم غضبوا عليه بالذهاب لخوفهم لحوق العذاب . وقرأ أبو سرف (مغضبا) اسم مفعول ﴿ فَظَرَّ أَنْ لَنْ نَقْدَرَ عَلَيْهِ ﴾ أى انه أى الشأن لن نقدر ونقضى عليه بعقوبة ونحوها أولن تضيق عليه فى أمره بحبس ونحوه ، ويؤيد الأول قراءة عمر بن عبد العزيز . والزهرى (نقدر) بالنون مضمومة وفتح القاف وكسر الدال مشددة ، وقراءة على كرم الله تعالى وجهه . واليماي (يقدر) بضم الياء وفتح القاف والدال مشددة فان الفعل فيهما من التقدير بمعنى القضاء والحكم كما هو المشهور ، ويجوز أن يكون بمعنى التضيق فانه ورد بهذا المعنى أيضا كما ذكره الراغب ، وظن معاوية رضى الله تعالى عنه أنه من القدرة فاستشكل ذلك إذ لا يظن أحد فضلا عن النبي عليه السلام عدم قدرة الله تعالى عليه وفزع إلى ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فاجابه بما ذكرناه أولا ، وجوز أن يكون من القدرة وتكون مجازا عن اعمالها أى فظن أن لن نعمل قدرتنا فيه أو يكون الكلام من باب التثيل أى فعل فعل من ظن أن لن نقدر عليه فى مراغمته قومه من غير انتظار لآمرنا ، وقيل : يجوز أن يسبق ذلك إلى وهمه عليه السلام بوسوسة الشيطان ثم يردعه ويرد بالبرهان كما يفعل المؤمن المحقق بترغبات الشيطان وما يوسوس اليه فى كل وقت ، ومنه (وتظنون بالله الظنونا) والخطاب للمؤمنين . وتعبه صاحب القرائد بأن مثله عن المؤمن بعيد فضلا عن النبي المعصوم لأنه كفر ، وقوله تعالى (تظنون) الخ ليس من هذا القبيل على أنه شامل للخاض وغيرهم ، وبأن ماهجس ولم يستقر لا يسمى ظنا ، وبأن الخواطر لا عتب عليها ، وبأنه لو كان حامله على الخرج لم يكن من قبيل الوسوسة . وأجيب بأن الظن بمعنى المهجس فى الخاطر من غير ترجيح مجاز مستعمل والعتب على ذهابه مغاضبا ولا وجه لجعله حاملا على الخروج ؛ ومع هذا هو وجه لا وجه له . وقرأ ابن أبى ليلى . وابو سرف . والسكبي . وحيد بن قيس . ويعقوب (يقدر) بضم الياء وفتح الدال مخففا ، وعيسى . والحسن بالياء مفتوحة وكسر الدال هـ ﴿ فَنَادَى ﴾ القاء فصيحة أى فكان ماكان من المساهمة والتقام الحوت فنادى ﴿ فى الظلمات ﴾ أى فى الظلمة الشديدة المتكاثفة فى بطن الحوت جعلت الظلمة لشدها كأنها ظلمات ، وانشد السيرافى :

وليل تقول الناس فى ظلماته سواء صحيجات العيون وعورها

أو اجمع على ظاهرة والمراد ظلمة بطن الحوت وظلمة الليل ، وقيل : ابتلع حوته حوت أكبر منه فحصل فى ظلمة بطنى الحوتين وظلمة البحر والليل ﴿ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ ﴾ أى بأنه لا اله الا أنت على أن أن مخففة من الثقلية والجار مقدر وضميم الشأن محذوف أو أى لا اله الا أنت على أنها مفسرة ﴿ سُبْحَانَكَ ﴾

أى أتزهك تنزيها لا تقا بك من أن يعجزك شئ أو أن يكون ابتلائي بهذا من غير سبب من جهتي ﴿أَنى كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ ٨٧ لانفسهم بتعريضهم للهلكة حيث بادرت إلى المهاجرة من غير أمر على خلاف معتاد الانبياء عليهم السلام ، وهذا اعتراف منه عليه السلام بذنبه واطهار لتوبته ليفرج عنه كربته ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ﴾ أى دعاه الذى دعاه فى ضمن الاعتراف واطهار التوبة على الطيف وجه واحسنه . أخرج أحمد . والترمذى . والنسائى . والحكيم فى نوادر الاصول . والحاكم وصححه . وابن جرير . والبيهقى فى الشعب . وجماعة عن سعد بن أبى وقاص عن النبي ﷺ قال « دعوة ذى النون اذ هو فى بطن الحوت لا اله الا انت سبحانك إني كنت من الظالمين لم يدع بها مسلم ربه فى شئ قط الا استجاب له » وأخرج ابن أبى حاتم عن الحسن أن ذلك اسم الله تعالى الاعظم ، وأخرج ذلك الحاكم عن سعد مرفوعا ، وقد شاهدت أثر الدعاء به والله تعالى الحمد حين أمرنى بذلك من أطز ولايته من الغرباء المجاورين فى حضرة الباب الاشهب وكان قد أصابنى من البلاء ما الله تعالى أعلم به وفى شرحه طول وأنت ملول .

وجاء عن أنس مرفوعا أنه عليه السلام حين دعا بذلك أقبلت دعوته تحب بالعرش فقالت الملائكة عليهم السلام : هذا صوت ضعيف معروف من بلاد غريبة فقال الله تعالى : أما تعرفون ذلك ؟ قالوا : يارب ومن هو ؟ قال : ذاك عبدى يؤنس قالوا : عبدك يؤنس الذى لم يزل يرفع له عمل متقبل ودعوة مجابة يارب أفلا ترحم ما كان يصنع فى الرخا . فتنجيه من البلاء قال : بلى فأمر الحوت فطرحه وذلك قوله تعالى ﴿وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ﴾ أى الذى ناله حين التقمه الحوت بأن قذفه إلى الساحل بعد ساعات قال الشعبي : التقمه ضحى ولفظه عشية ، وعن قتادة أنه بقى فى بطنه ثلاثة أيام وهو الذى زعمته اليهود ، وعن جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه أنه بقى سبعة أيام .

وروى ابن أبى حاتم عن أبى مالك أنه بقى أربعين يوما ، وقيل المراد بالغم غم الخطيئة وما تقدم أظهر ، ولم يقل جل شأنه فنجياه كما قال تعالى فى قصة أيوب عليه السلام فكشفنا - قال بعض الأجلة - لانه دعا بالخلاص من الضر فالكشف المذكور يترتب على استجابته ويونس عليه السلام لم يدع فلم يوجد وجه الترتيب فى استجابته . ورد بأن الفاء فى قصة أيوب عليه السلام تفسيرية والعطف هنا أيضا تفسيرى والتفتن طريقة مسلوكة فى البلاغة ، ثم لانسلم أن يونس عليه السلام لم يدع ولولم يكن منه دعاء لم تتحقق الاستجابة اه .

وتعقبه الخفاجى بأنه لا يحصل له ، وكونه تفسيراً لا يدفع السؤال لأن حاصله لم أتى بالفاء ثم ولم يؤت بها هنا ؟ فالظاهر أن يقال : إن الأول دعاء بكشف الضر على وجه التلطاف فلما أجمل فى الاستجابة وكان السؤال بطريق الإيحاء فاسب أن يؤتى بالفاء التفصيلية ، وأما هنا فلما هاجر عليه السلام من غير أمر كان ذلك ذنبا بالنسبة إليه عليه السلام كما أشار إليه بقوله (إني كنت من الظالمين) فأوحى اليه الله الدعاء بعدم مؤاخذته بما صدر منه فالاستجابة عبارة عن قبول توبته وعدم مؤاخذته ، وليس ما بعده تفسيرا له بل زيادة إحسان على مطلوبه ولذا عطف بالواو اه . ولا يخفى أن ما ذكره لا يتسنى فى قوله تعالى (ونوحا إذ نادى من قبل فاستجبنا له فنجيناه وأهله من الحرب العظيم) وقوله سبحانه (وزكريا إذ نادى ربه رب لاتذرني فردا وأنت خير الوارئين فاستجبنا له ووهبنا له يحيى) إذ لم يكن سؤال نوح عليه السلام بطريق الإيحاء مع أنه قال تعالى فى قصته

(فنجينا) بالفاء وزكريا عليه السلام لم يصدر منه ما يعد ذنباً بالنسبة إليه ليتألف في سؤال عدم المؤاخذه مع أنه قال سبحانه في قصته (ووهبنا) بالواو فلا بد حينئذ من بيان نكته غير ما ذكر للتعبير في كل موضع من هذين الموضعين بما عبر ، وسيأتي إن شاء الله تعالى ما ذكره الشهاب في الآية الأخيرة ، وربما يقال : إنه جيء بالفاء التفصيلية في قصتي نوح . وأيوب عليه السلام اعتناء بشأن الاستجابة لمكان الاجال والتفصيل لعظم ما كانا فيه وتفاقمه جداً ، ألا ترى كيف يضرب المثل بلاء أيوب عليه السلام حيث كان في النفس والأهل والمال واستمر إلى ما شاء الله تعالى وكيف وصف الله تعالى ما نجى الله سبحانه منه نوحاً عليه السلام حيث قال عز وجل (فنجينا) وأهله من الكبر العظيم) ولا كذلك ما كان فيه ذوالنون . وزكريا عليهما السلام بالنسبة إلى ذلك فلذا جيء في آتيهما بالواو وهي وإن جاءت للتفسير لكن مجيء الفاء لذلك أكثر ، ولا يبعد عندي ما ذكره الخفاجي في هذه الآية من كون الاستجابة عبارة عن قبول توبته عليه السلام والتنجية زيادة إحسان على مطلوبه ويقال فيما سيأتي ما تستسمعه إن شاء الله تعالى ﴿ وَكَذَلِكَ ﴾ أي مثل ذلك الانجاء الكامل ﴿ نَجَّى الْمُؤْمِنِينَ ٨٨ ﴾ من غموم دعوا الله تعالى فيها بالاخلاص لا انجاء أدنى منه •

وقرأ الجحدري (تنجي) مشدداً مضارع نجى . وقرأ ابن عامر . وأبو بكر (نجي) بنون واحدة مضمومة وتشديد الجيم واسكان الياء ، واختار أبو عبيدة هذه القراءة على القراءة بنونين لكونها أوفق بالرسم العثماني لما أنه بنون واحدة ، وقال أبو علي في الحجة : روى عن أبي عمرو (نجي) بالادغام والنون لاتدغم في الجيم وإنما أخفيت لأنها ساكنة تخرج من الخياشيم فحذفت من الكتاب وهي في اللفظ ، ومن قال : تدغم فقد غلط لأن هذه النون تخفى مع حروف الفم وتسمى الحرف الشجرية وهي الجيم والشين والضاد وتبينها لحز فلما أخفى ظن السامع أنه مدغم انتهى •

وقال أبو الفتح ابن جني : أصله تنجي كما في قراءة الجحدري فحذفت النون الثانية لتوالي المثاليين والآخرى جيء بها لمعنى والثقل إنما حصل بالثانية وذلك كما حذفت التاء الثانية في (تظاهرون) ولا يضر كونها أصلية وكذا لا يضر عدم اتحاد حركتها مع حركة النون الأولى فإن الداعي إلى الحذف اجتماع المثاليين مع تمدد الادغام فقول أبي البقاء : إن هذا التوجيه ضعيف لوجهين ، أحدهما أن الترن الثانية أصل وهي فاء الكلمة فحذفها يبعد جداً ، والثاني أن حركتها غير حركة النون الأولى فلا يستقل الجمع بينهما بخلاف (تظاهرون) ليس في حيز القبول ، وإنما امتنع الحذف في (تنجى) لحرف اللبس بالماضي بخلاف ما نحن فيه لأنه لو كان ماضياً لم يسكن آخره ، وكونه سكن تخفيفاً خلاف الظاهر ، وقيل هو فعل ماضٍ مبنى للمالم يسم فاعله وسكنت الياء للتخفيف كما في قراءة من قرأ (وذروا ما بقي من الربا) وقوله :

هو الخليفة فأرضوا ما رضى لكم ماضى العزيمة ما في حكمه جنف

ونائب الفاعل ضمير المصدر (المؤمنين) مفعول به ، وقد أجاز قيام المصدر مقام الفاعل مع وجود المفعول به الأخفش . والكوفون . وأبو عبيد ، وخرجوا على ذلك قراءة أبي جعفر (ليجزى قوماً) وقوله :

ولو ولدت فقيرة جرو كلب لسب بذلك الكلب الكلابا

والمشهور عن البصريين أنه متى وجد المفعول به لم يقم غيره مقام الفاعل ، وقيل إن ( المؤمنين ) منصوب باضمار فعل أى وكذلك نجى هو أى الانجاء تنجى المؤمنين ، وقيل هو منصوب بضمير المصدر والكل كما ترى ﴿ وَزَكْرِيَا ﴾ أى واذكر خبره عليه السلام ﴿ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا ﴾ أى وحيدا بلا ولد يرثني كما يشعر به التذييل بقوله تعالى ﴿ وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ ٨٩ ﴾ ولو كان المراد بلا ولد يصاحبنى ويعاودنى لقل وأنت خير المميين ، والمراد بقوله ( وأنت خير الوارثين ) وأنت خير حتى يبقى بعد ميت ، وفيه مدح له تعالى بالبقاء وإشارة إلى فناء من سواه من الاحياء . وفي ذلك استمطار لسحاب لطفه عز وجل ، وقيل أراد بذلك رد الأمر اليه سبحانه كأنه قال : إن لم ترزقني ولدا يرثني فانت خير وارث فغسبي أنت . واعترض بأنه لا يناسب مقام الدعاء إذ من آداب الداعي أن يدعو بمجد واجتهاد وتصميم منه . ففي الصحيحين عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم « إذا دعا أحدكم فلا يقل : اللهم اغفر لي شئت ارحمني إن شئت ارزقني إن شئت ليعزم مسألته فان الله تعالى يفعل ما يشاء لامكره له » ، وفي رواية في صحيح مسلم « ولكن ليعزم المسألة وليعزم الرغبة فان الله تعالى لا يتعاظمه شيء أعطاه » ويمكن أن يقال : ليس هذا من قبيل ارزقني إن شئت إذ ليس المقصود منه الا اظهار الرضا والاعتقاد على الله عز وجل لو لم يجب دعاءه وليس المقصود من ارزقني إن شئت ذلك فتأمل .

﴿ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ ﴾ دعاءه ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى ﴾ وقد مر بيان كيفية ذلك ﴿ وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ ﴾ أى أصلحناها للمعاشره بتحسين خلقها وكانت سيئة الخلق طويلة اللسان كما روى عن ابن عباس . وعطاء بن أري رباح . ومحمد ابن كعب القرظي . وعون بن عبد الله أو أصلحناها له عليه السلام برد شبابها اليها وجعلها ولودا وكانت لا تلد ياروى عن ابن جبير . وقنادة ، وعلى الأول تكون هذه الجملة عطفًا على جملة ( استجبنا ) لأنه عليه السلام لم يدع بتحسين خلق زوجته .

قال الخفاجي : ويجوز عطفها على ( وهبنا ) وحينئذ يظهر عطفه بالواو لأنه لما فيه من الزيادة على المطلوب لا يعطف بالفاء التفصيلية ، وعلى الثاني العطف على ( وهبنا ) وقدم هبة يحيى مع توقعها على إصلاح الزوج للولادة لأنها المطلوب الأعظم ، والواو لا تقتضى ترتيبا فلا حاجة لما قبل : المراد بالهبة إرادتها ، قال الخفاجي : ولم يقل سبحانه : فوهبنا لأن المراد الامتنان لا التفسير لعدم الاحتياج اليه مع أنه لا يلزم التفسير بالفاء بل قد يكون العطف التفسيري بالواو انتهى ، ولا يخفى ما فيه فتدبر ، وقوله تعالى ﴿ : إِنْهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ ﴾ تعليل لما فصل من فزون احسانه المتعلقة بالانبياء المدكورين سابقا عليهم السلام ، ضمنا اثر الجمع للانبياء المتقدمين ، وقيل : لزكريا . وزوجه . ويحيى ، والجملة تعليل لما يفهم من الكلام من حصول القرين والزنى والمراتب العالية لهم أو استئناف وقع جوابا عن سؤال تقديره ما حلهم ؟ والمعول عليه ما تقدم ، والمعنى إنهم كانوا يجتهدون ويرغبون في أنواع الأعمال الحسنة وكثيرا ما يتعمد أسرع بني لما فيه من معنى الجود والرغبة فليست في بمعنى إلى أو للتعليل ولا الكلام من قيل \* يجرح في عراقيها فصل \* ﴿ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا ﴾ أى راغبين في نعمنا وراهبين من نقمنا أو راغبين في قبول أعمالهم وراهبين من ردها ، فرغبا ورهبا مصدران في موضع

الحال بتأويلها باسم الفاعل ، ويجوز أن يكون ذلك بتقدير مضاف أى ذوى رغب ، ويجوز إبقاءهما على الظاهر مبالغة ، وجوز أن يكونا جمعين كخدم جمع خادم لكن قالوا - إن هذا الجدم مسموع فى الفاظ نادرة ، وجوز أن يكونا نصباً على التعليل أى لأجل الرغبة والرغبة ، وجوز أبو البقاء نصبهما على المصدر نحو قعدت جلوساً وهو كما ترى •

وحكى فى مجمع البيان أن الدعاء رغبة يبطون الأكف ورغبة بظهورها ، وقد قال به بعض علمائنا ، والظاهر أن الجملة معطوفة على جملة (يسارعون) فهى داخله معها فى حيز (كانوا) ، وفى عدم إعادتها زل إلى أن الدعاء المذكور من توابع تلك المسارعة ، وقرأت فرقة (يدعوناً) بخذف نون الرفع ، وقرأ طلحة (يدعوناً) بنون مشددة أدمغ نون الرفع فى نون ضمير النصب ، وقرأ (رغباً ورهباً) بفتح الراء واسكان ما بعدها (ورغباً ورهباً) بالضم والاسكان ﴿ وَكَأَنَّا لَنَا خَاشِعِينَ • ٩ ﴾ أى تخبتين متضرعين أودأئى الوجل ، وحاصل التعليل أنهم نالوا من الله تعالى ما نالوا بسبب اتصافهم بهذه الخصال الحميدة •

وقوله تعالى ﴿ وَآتَى أَحَصَنَتْ فَرْجَهَا ﴾ نصب نصب نظائره السابقة ، وقيل رفع على الابتداء والخبر مخذوف أى ما يتلى عليكم أو هو قوله تعالى ﴿ فَتَخَفَتْنَاهُمْ مِنْ رُوحِنَا ﴾ والفاء زائدة عند من يحيزه ، والمراد بالوصول مريم عليها السلام ، والاحصان بمعناه اللغوى وهو المنع مطلقاً ، والفرج فى الأصل الشيق بين الشيئين كالفرجة وما بين الرجلين ويكنى به عن السواة وكثر حتى صار كالصريح فى ذلك وهو المراد به هنا عند جماعة أى منعت فرجها من النكاح بقسميه كما قالت (ولم يمسسنى بشر ولم أك بغياً) وكان التبدل إذ ذاك مشروعا للنساء والرجال ، وقيل الفرج هنا جيب قميصها منعت من جبريل عليه السلام لما قرب منها لينفخ فيه حيث لم تعرفه •

وعبر عنها بما ذكر لتفخيم شأنها وتزيينها عما زعموه فى حقها ، والمراد من الروح بمعناه المعروف ، بالإضافة إلى ضميره تعالى للشرىف ، ونفخ الروح عبارة عن الأحياء وليس هناك نفخ حقيقة . ثم هذا الأحياء لعيسى عليه السلام وهو لكونه فى بطنها صح أن يقال : نفخ فيها فإن ما يكون فيها فى الشيء يكون فيه فلا يلزم أن يكون المعنى أحيائها وليس بمراد ، وهذا كما يقول الزمارة . نفخت فى بيت فلان وهو قد نفخ فى المزمار فى بيته ، وقال أبو حيان : الكلام على تقدير مضاف أى فنفخنا فى ابنها •

وجوز أن يكون المراد من الروح جبريل عليه السلام كما قيل فى قوله تعالى (فارسنا إليها روحنا) ومن ابتدائية وهناك نفخ حقيقة وإسناده إليه تعالى مجاز أى فنفخنا فيها من جهة روحنا . وكان جبريل عليه السلام قد نفخ من جيب درعها فوصل النفخ إلى جوفها فصاح أن النفخ فيها من غير غبار يحتاج إلى النفخ ، ثم النفخ لازم وقد يتعدى يقال نفخنا الروح •

وقد جاء ذلك فى بعض الشواذ ونص عليه بعض الأجلة فانكاره من عدم الاطلاع ﴿ وَجَعَلْنَاهَا وَأَبْنَاهَا ﴾ أى جعلنا قصتهما أو حالهما ﴿ آيَةً لِلْعَالَمِينَ • ١٠ ﴾ فإن من تأمل حالتها تحقق كمال قدرته عز وجل ، فالمراد بالآية ما حصل بهما من الآيات الثامنة مع تكثر آيات كل واحد منهما ، وقيل أريد بالآية الجنس الشامل لكل واحد منهما من الآيات المستقلة ، وقيل: المعنى وجعلناها آية وأبناها آية فحذفت الأولى لدلالة الثانية عليها

واستدل بذكر مريم عليها السلام مع الانبياء في هذه السورة على أنها كانت نبيه إذ قرنت معهم في الذكر . وفيه أنه لا يلزم ذكرها معهم كونها منهم ولعلها إنما ذكرت لأجل عيسى عليه السلام ، وناسب ذكرهما هنا قصة زكريا وزوجه وابنهما يحيى للقرابة التي بينهم عليهم السلام ﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ ﴾ خطاب للناس قاطبة ، والاشارة إلى ملة التوحيد والاسلام ، وذلك من باب ( هذا فراق بيني وبينك ) وهذا أخوك تصور المشار اليه في الزمن وأشير اليه ، وفيه أنه متميز أكل التمييز ، لهذا لم يبين بالوصف ، والآمة على ما قاله صاحب المطلع أصلها القوم مجتمعون على دين واحد ثم اتسع فيها حتى أطلقت على نفس الدين ، والأشهر أنها الناس المنجمون على أمر أو في زمان وأطلاقها على نفس الدين مجاز ، وظاهر كلام الراغب أنه حقيقة أيضا وهو المراد هنا ، وأريد بالجملة خبريه الامر بالمحافظة على تلك الملة ومراعاة حقوقها ، والمعنى أن ملة الاسلام ملتكم التي يجب أن تحافظوا على حدودها وتراعوا حقوقها فافعلوا ذلك ، وقوله تعالى ﴿ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾ نصب على الحال من ( أمة ) والعامل فيها اسم الاشارة ، ويجوز أن يكون العامل في الحال غير العامل في صاحبها وإن كان الأكثر الاتحاد كما في شرح التسهيل لأبي حيان ، وقيل بدل من ( هذه ) ومعنى وحدتها اتفاق الانبياء عليهم السلام عليها أي إن هذه أمتكم أمة غير مختلفة فيما بين الانبياء عليهم السلام بل أجمعوا كلهم عليها فلم تتبدل في عصر من الأعصار كما تبدلت الفروع ، وقيل : معني وحدتها عدم مشاركة غيرها وهو الشرك لها في القبول وصحة الاتباع .

وجوز أن تكون الاشارة إلى طريقة الانبياء المذكورين عليهم السلام والمراد بها التوحيد أيضا ، وقيل : هي اشارة إلى طريقة ابراهيم عليه السلام والكلام متصل بقصته وهو بعيد جدا ، وأبعد منه بمراحل ما قيل إنها اشارة إلى ملة عيسى عليه السلام والكلام متصل بما عنده لأنه قيل وجعلناها وابنها آية العالمين فأنزلهم إن هذه أى الملة التي بعث بها عيسى أمتكم الخ بل لا ينبغي أن يلتفت اليه أصلا ، وقيل : إن ( هذه ) اشارة إلى جماعة الانبياء المذكورين عليهم السلام والآمة بمعنى الجماعة أي إن هؤلاء جماعتكم التي يلزمكم الاقتداء بهم مجتمعين على الحق غير مختلفين ، وفيه جهة حسن كما لا يخفى ، والأول أحسن وعليه جمهور المفسرين وهو المروي عن ابن عباس . ومجاهد . وقتادة ، وجوز بعضهم كون الخطاب للمؤمنين كافة ، وجعله الطيبي للمعاندین خاصة حيث قال في وجه ترتيب النظم الكريم : إن هذه السورة نازلة في بيان النبوة وما يتعلق بها والمخاطبون المعاندون من أمة محمد ﷺ فلما فرغ من بيان النبوة وتكريره تقريراً ومن ذكر الانبياء عليهم السلام مسليا عاد إلى خطابهم بقوله تعالى شأنه ( إن هذه أمتكم ) الخ أى هذه الملة التي كررتها عليكم ملة واحدة اختارها لكم لتمسكوا بها وبعبادة الله تعالى والبول بالتوحيد وهي التي أَدْعَوْكُمْ اليها لتمعنوا عليها بالزواجد لأن سائر الكتب نازلة في شأنها والانبياء كلهم مبعوثون للدعوة اليها ومتفقون عليها ، ثم لما علم اصرارهم قيل ( وتقطعوا ) الخ ، وحاصل المعنى الملة واحدة والرب واحد والانبياء عليهم السلام متفقون عليها وهؤلاء البعداء جعلوا أمر الدين الواحد فيما بينهم قطعاً كما يتوزع الجماعة الشيء الواحد انتهى ، والأظهر العموم ، وأمر النظم عليه يؤخذ من كلام الطيبي بادنى التفات . وقرأ الحسن ( أمتكم ) بالنصب على أنه بدل من ( هذه ) أو عطف بيان

عليه و (أمة واحدة) بالرفع على أنه خبر إن . وقرأ هو أيضا وابن اسحق . والاشبھ العقيلي . وأبو حيرة . وابن أبي عتبة . والجعفي . وهرون عن أبي عمرو . والزعفراني يرفعهما على أنهما خبرا إن ، وقيل : الاول خبر والثاني بدل منه بدل نكرة من معرفة أو هو خير مبتدا محذوف أى هى أمة واحدة (وَأَنَا رَبُّكُمْ) أى أنا الحكيم اله واحد (فَاعْبُدُونِ ٩٣) خاصة ، وتفسير الرب بالاله لأنه رتب عليه الامر بالعبادة ، والدلالة على الوحدة من حدة الملة ، وفي لفظ الزب اشعار بذلك من حيث أن الرب وإن توم جواز تعدده في نفسه لا يمكن أن يكون لكل مربوب الارب واحد لأنه مفقوض الوجود وبالاته معا ، وفي العدول إلى لفظ الرب ترجيح جانب الرحمة وأنه تعالى يدعوهم إلى عبادته بلسان الترغيب والبسط قاله في الكشف ه

(وَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ) أى جعلوا أمر دينهم فيما بينهم قطعا على أن تقطع مضمن معنى الجعل فلذا تعدى إلى (أمرهم) بنفسه ، وقال أبو البقاء : تقطعوا أمرهم أى في أمرهم أى تفرقوا ، وقيل : عدى بنفسه لأنه بمعنى قطعوا أى فرقوا ، وقيل : (أمرهم) تمييز محمول عن الفاعل أى تقطع أمرهم انتهى ، وما ذكر أولا أظهر وأمر التمييز لا يخفى على ذى تمييز ، ثم أصل الكلام وتقطعت أمرهم بينهم على الخطاب فالتفت إلى الغيبة لينعى عليهم ما فعلوا من التفرق في الدين وجعله قطعا موزعة وينهى ذلك إلى الآخرين كأنه قيل لا ترون إلى عظم ما ارتكبت هؤلاء في دين الله تعالى الذى أجمعتم عليه كافة الانبياء عليهم السلام وفي ذلك ذم للاختلاف في الاصول ه

(كُلٌّ) أى كل واحدة من الفرق المنقطعة وكل واحد من آحاد كل واحدة من تلك الفرق (وَالْيَنَارَ آجُونَ ٩٣) بالبعث لا إلى غيرنا فنجاز بهم حيثنذ بحسب أعمالهم ، ولا يخفى ما في الجملة من الدلالة على الثبوت والتحقق ه وقوله تعالى (فَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ) تفصيل للجزاء أى فن يعمل بعض الصالحات أو بعضا من الصالحات

(وَهُوَ مُؤْمِنٌ) بما يجب الايمان به (فَلَا كُفْرَاتَ لِسَعْيِهِ) أى لا حرمان لثواب عمله ذلك ، عبر عنه بالكفران الذى هو ستر النعمة وجحودها ليبان حال نزاهته تعالى عنه بتصوره بصورة ما يستحيل صدوره عنه سبحانه من القبائح ، وإبراز الاثابة في معرض الامور الواجبة عليه تعالى ونفى الجنس المفيد للعموم للبالغ في التنزيه ، والظاهر أن التركيب على طرز «لأمانع لما أعطيت» والكلام فيه مشهور بين علماء العربية ؛ وعبر عن العمل بالسعى لظاهر الاعتداد به ، وفي حرف عبد الله ( فلا كفر ) والمعنى واحد (وَلَأَنَّهُ) أى لسعيه ، وقيل : الضمير لمن وليس بشئ . (كَاتِبُونَ ٩٤) أى مثبتون في صحيفة عمله لا يضيع بوجه ما ، واستدل بالآية على أن قبول العمل الصالح مطلقا مشروط بالايمان وهو قول لبعضهم ، وقال آخرون : الايمان شرط لقبول ما يحتاج إلى النية من الاعمال ، وتحقيقه في موضعه ه

(وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ) أى على أهل قرية فالكلام على تقديره مضاف أو القرية مجاز عن أهلها . والحرام مستعار للمتنع وجوده بجماع أن كل واحد منها غير مرجو الحصول ، وقال الراغب : الحرام الممنوع منه إما بتسخير إلهي وإما بمنع قهرى وإما بمنع من جهة العقل أو من جهة الشرع أو من جهة من يرسم أمره ، وذكر أنه قد حمل في هذه الآية على التحريم بالتسخير كما في قوله تعالى : (وحرما علينا المضامع) وقرأ أبو حنيفة وحزمة والاكاساني . وأبو بكر . وطلحة والأعمش . وأبو عمرو في رواية (وحرم) بكسر الحاء وسكون الزاء ه

وقرأ قتادة . ومطر الوراق . ومحبوب عن أبي عمرو بفتح الحاء وسكون الراء ، وقرأ عكرمة ( وحرم ) الحاء وكسر الراء ، والتنوين . وقرأ ابن عباس . وعكرمة أيضا . وابن المسيب . وقاتدة أيضا بكسر الراء وفتح الحاء والميم على المضى . وقرأ ابن عباس . وعكرمة بخلاف غيرها . وأبو العالية . وزيد بن علي بضم الراء وفتح الحاء والميم على المضى أيضا ، وفي رواية أخرى عن ابن عباس أنه قرأ بفتح الحاء والراء والميم على المضى أيضا . وقرأ الباقى ( وحرم ) بضم الحاء وكسر الراء مشددة وفتح الميم على أنه فعل ماض مبنى للمالم يسم فاعله . ﴿ أَهْلَكْنَاهَا ﴾ أى قدرنا هلاكها أو حكمنا به فى الأزل لغاية طغيانهم وعتوهم فيما لا يزال \*

وقرأ السلمى . وقاتدة ( أهلكتها ) بقاء المشكلم ، وقوله تعالى : ﴿ أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ٩٥ ﴾ فى تأويل اسم مرفوع على الابتداء خبره ( حرام ) قال ابن الحاجب فى أماليه : ويجب حينئذ تقديمه لما تقرر فى النحو من أن الخبر عن أن يجب تقديمه ، وجوز أن يكون ( حرام ) مبتدأ و (أنهم) فاعله سد مسد خبره وإن لم يعتمد على نفي أو استفهام بناء على مذهب الأخفش فإنه لا يشترط فى ذلك الاعتماد خلافا للجمهور كما هو المشهور . وذهب ابن مالك أن رفع الوصف الواقع مبتدأ لمكتفى به عن الخبر من غير اعتماد جائز بلاخلاف وإنما الخلاف فى الاستحسان وعدمه فسيبويه يقول : هو ليس بحسن والاخش يقول : هو حسن وكذا الكوفيون كما فى شرح التسهيل ، والجملة لتقرير ماقبلها من قوله تعالى ( كل الينا راجعون ) وما فى أن من معنى التحقيق معتبر فى النفي المستفاد فى ( حرام ) لا فى المنفى أى تمتنع البتة عدم رجوعهم الينا للجزاء لأن عدم رجوعهم المحقق تمتع ، وتخصيص امتناع عدم رجوعهم بالذكر مع شمول الامتناع لعدم رجوع الكل حسبا نطق به قوله تعالى ( كل الينا راجعون ) لأنهم المنكرون للبعث والرجوع دون غيرهم ، وهذا المعنى يحكى عن أبى مسلم بن بحر ، ونقله أبو حيان عنه لكنه قال : إن الغرض من الجملة على ذلك ابطال قول من ينكر البعث ، وتحقيق ما تقدم من أنه لا كفران لسعى أحد وأنه يحزى على ذلك يوم القيامة ، ولا يخفى ما فيه . وقال أبو عتبة : المعنى : و تمتنع على قرية قدرنا هلاكها أو حكمنا به رجوعهم الينا أى توبتهم على أن ( لا ) سيف خطيب مثلها فى قوله تعالى ( ما منعك أن لا تسجد ) فى قول ، وقيل ( حرام ) بمعنى واجب كما فى قول الخنساء :

وان حراما لا أرى الدهر باكيا على شجرة الا بكيت على صخر

ومن ذلك قوله تعالى ( قل تعالوا آتوا محارم ربكم عليكم أن لا تنسروا ) الخ فان ترك الشرك واجب ، وعلى هذا قال مجاهد . والحسن ( لا يرجعون ) لا يتوبون عن الشرك .

وقال قتادة . ومقاتل : لا يرجعون إلى الدنيا ، والظاهر على هذا أن المراد بأهلكناها أو وجدنا أهلا كهابها بالفعل ، والمراد بالهلاك الهلاك الحسى ، ويجوز على القول بأن المراد بعدم الرجوع عدم التوبة أن يراد به الهلاك المعنوى بالكفر والمعاصى . وقرئ (إنهم) بكسر الهمزة على أن الجملة استئناف تعليل لما قبلها ، فحرام خبر مبتدأ محذوف أى حرام عليها ذلك وهو ما ذكر فى الآية السابقة من العمل الصالح المشفوع بالايمان والسعى المشكور ثم علل بقوله تعالى (إنهم لا يرجعون) عمائم عليه من الكفر فكيف لا يمتنع ذلك ، ويجوز حمل الكلام على قراءة الجمهور بالفتح على هذا المعنى بحذف حرف التعليل أى لأنهم لا يرجعون . والزجاج قدر المبتدأ فى ذلك أن يتقبل عملهم فقال : المعنى وحرام على قرية حكمنا بهلاكها أن يتقبل عملهم لأنهم لا يتوبون

ودل على ذلك قوله تعالى قبل : ( فلا كفران لسعيه ) حيث أن المراد منه يتقبل عمله و ( حتى ) في قوله تعالى :  
**( حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ )** ابتدائية والكلام بعدها غاية لما يدل عليه ما قبلها كأنه قيل : يستمرون  
على ما هم عليه من الهلاك حتى إذا قامت القيامة يرجعون إليها ويقولون يا ويلنا الخ أو غاية للحرمة أي يستمر  
امتناع رجوعهم إلى التوبة حتى إذا قامت القيامة يرجعون إليها وذلك حين لا ينفعهم الرجوع أو غاية لعدم  
الرجوع عن الكفر أي لا يرجعون عنه حتى إذا قامت القيامة يرجعون عنه وهو حين لا ينفعهم ذلك ، وهذا بحسب  
تعدد الأقوال في معنى الآية المتقدمة والتوزيع غير خفي ، وقال ابن عطية : حتى متعلقة بقوله تعالى : ( تقطعوا ) الخ  
قال أبو حيان : وفيه بعد من كثرة الفصل لكنه من جهة المعنى جيد ، وحاصله أنهم لا يزالون مختلفين  
غير مجتمعين على دين الحق إلى قرب مجيء الساعة فإذا جاءت الساعة انقطع ذلك الاختلاف وعلم الجميع أن  
مولاهم الحق وأن الدين المنجي كان دين التوحيد ، ونسبة الفتح إلى يأجوج ومأجوج مجاز وهي حقيقة  
إلى السد أو الكلام على حذف المضاف وهو السد وإقامة المضاف إليه مقامه . وقرأت فرقة ( فتحت ) بالثبديد ،  
وتقدم السلام في يأجوج ومأجوج **( وَهُمْ )** أي يأجوج ومأجوج ، وقيل الناس وروى عن مجاهد  
**( مِنْ كُلِّ حَذَبٍ )** أي من مرتفع من الأرض كجبل وأكمة . وقرأ ابن عباس ( جدث ) بالجيم والثاء المثلثة وهو  
القبر ، وهذه القراءة تؤيد رجوع الضمير إلى الناس ، وقرأه بالجيم والفاء وهي بدل الثاء عند تميم ولا يختص  
ابداها عندهم في آخر الكلمة فانهم يقولون مغثور مكان مغفور **( يَنْسُلُونَ ٩٦ )** أي يسرعون ، وأصل  
النسلان بفتحيتين مقاربة الخطو مع الأسماع ، قيل ويختص وضعا بالذنب وعليه يكون مجازا هنا . وقرأ ابن  
اسحق . وأبو السبال بضم السين **( وَاقْتَرَبَ )** أي قرب ، وقيل هو أبلغ في القرب من قرب **( الْوَعْدُ الْحَقُّ )**  
وهو ما بعد النفخة الثانية من البعث والحساب والجزاء لا النفخة الأولى ، والجملة عطف على ( فتحت  
يأجوج ) ثم إن هذا الفتح في زمن نزول عيسى عليه السلام من السماء وبعد قتله الدجال عند باب لد الشرق ،  
فقد أخرج مسلم . وأبو داود . والترمذي . والنسائي . وابن ماجه من حديث طويل « إن الله تعالى يوحى  
إلى عيسى عليه السلام بعد أن يقتل الدجال أني قد أخرجت عبادا من عبادي لا يدان لك بقتلهم فحرز عبادي  
إلى الطور فيبعث الله تعالى يأجوج ومأجوج وهم كما قال الله تعالى ( من كل حذب ينسلون ) فيرغب عيسى  
عليه السلام وأصحابه إلى الله عز وجل فيرسل عليهم نغفا في رقابهم فيصبحون موتى كهوت نفس واحدة  
فيهبط عيسى عليه السلام وأصحابه فيرسل عليهم طيرا كأعناق البخت فتحملهم فتنطرحهم حيث شاء الله تعالى  
ويرسل الله عز وجل مطرا لا يكن منه نبت مدر ولا وبر أربعين يوما فيغسل الأرض حتى يتركها زلفة ويقال  
للأرض انبثي ثمرتك فيومئذ يأكل النفر من الرمان ويستظلون بقحفها ويبارك في الرسل حتى أن اللقحة من  
الابل لتكفي الغنم من الناس واللقحة من البقر تكفي الفخذ والشاة من الغنم تكفي البيت فينبأهم على ذلك إذ  
بعث الله تعالى ريحا طيبة تحت آباطهم فتقبض روح كل مسلم ويبقى شرار الناس يتهارجون تهارج الحمر عليهم  
تقوم الساعة » وجاء من حديث رواه أحمد . وجماعة « أن الساعة بعد أن يهلك يأجوج ومأجوج كالحاميل  
الم لا يدرى أهلها حتى تفجأهم بولادها ليلا أو نهارا » وأخرج ابن المنذر عن ابن جريج قال : ذكر لنا أن

الذي صلى الله عليه وسلم قال «لو نتجت فرس عند خروجهما ما ركب فلوما حتى تقوم الساعة» وهذا مبالغة في القرب بالخبر الذي قبله.

(فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا) جواب الشرط ، وإذا للبغاة وهي تسد مسد الفاء الجزائية في الربط وليست عوضا عنها فتى كانت الجملة الاسمية الواقعة جزاء مقترنة به لم تحتج إلى الفاء نحو (إذا هم يقتلون) وإذا جى. بهما معاً كما هنا يتقوى لربط ، والضمير للقصة والشأن وهو مبتدأ و (شاخصة) خبر مقدم و (أبصار) مبتدأ مؤخر ، والجملة خبر الضمير ، ولا يجوز أن يكون (شاخصة) الخبر و (أبصار) مرفوعا به لأن خبر الضمير الشأن لا يكون إلا جملة مصححا بحزمها ، وأجاز بعض الكوفيين كونه مفردا فيجوز ما ذكر عنده وعن الفراء أن «هي» ضمير الأبصار فهو ضمير مهم يفسره ما في حيز خبره ؛ وعود الضمير على متأخر لفظا ورتبة في مثل ذلك جائز عند ابن مالك . وغيره كما في ضمير الشأن ، ومن ذلك قوله :

• هو الجد حتى تقضل العين أختها • بل نقل عن الفراء أنه حتى دل الكلام على المرجع وذكر بعده ما يفسره وإن لم يكن في حيز خبره لا يضر تقدمه ، وأنشد قوله :

فلا وأبها لا تقول خليلي إلا فرعى مالك بن أبي كعب

ونقل عنه أيضا أن (هي) ضمير فصل وعماد يصلح موضعه هو وأنشد قوله :

يؤب ودنيا وشاة ودرم فهل هو مرفوع مما ههنا رأس

وهذا لا يتمشى الاعلى أحد قول الكسائي من إجازته تقديم الفصل مع الخبر على المبتدأ وقول من أجاز . وانه قبل خبر نكرة ؛ وذكر الثعالبي أن الكلام قد تم عند قوله تعالى : (فاذا هم) أي فاذا هي أي الساعة حاصلة أو بارزة أو واقعة ثم ابتدئ بقيل (شاخصة أبصار الذين كفروا) وهو وجه متكلف متنافر التركيب ، وقيل : جواب الشرط (اقترب) والواو سيف خطيب . ونقل ذلك في مجمع البيان عن الفراء •

ونقل عن الزجاج أن البصريين لا يجوزون زيادة الواو وأن الجواب عندهم قوله تعالى : (يَا وَيْلَنَا) أي القول المقدر قبله فإنه بتقدير قالوا يا ويلنا ، ومن جعل الجواب ما تقدم قدر القول ههنا أيضا وجعله حالا من الموصول يقولون أو قائلين يا ويلنا وجوز كون جملة يقولون يا ويلنا استئنافا وشخصا الأبصار رفع أجفانها إلى فوق من دون أن تطرف وذلك للكفرة يوم القيامة من شدة الهول ، وأرادوا من نداء الويل التحسر وكأنهم قالوا : يا ويلنا تعال فهذا أوان حضورك (قَدْ كُنَّا) في الدنيا (في غفلة) تامة (من هذا) الذي دهمنا من البعث والرجوع اليه عز وجل للجزاء ، وقيل : من هذا اليوم ولم تعلم أنه حتى (بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ ٩٧) اضرب عن وصف أنفسهم بالغفلة أي لم تكن في غفلة منه حيث نهينا عليه بالآيات والنذر بل كنا ظالمين بترك الآيات والنذر مكذبين بها أو ظالمين لأنفسنا بتعريضها للعذاب الخالد بالتكذيب •

وقوله تعالى (أَنْتُمْ وَمَنْ تَبِعُودُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ) خطاب للكفار مكة وتصریح بمآل أسرهم مع كونه معلوما مسبقا على وجه الإجمال مبالغة في الإنذار وإزاحة الاعتذار ، فإعارة عن أصنامهم ، والتعبير عنها بما على بابها لأنها على المشهور لما لا يعقل فلا يرد أن عيسى . وعزرا . والملائكة عليهم الصلاة والسلام

عبدوا من دون الله تعالى مع أن الحكم لا يشملهم ، وشاع أن عبد الله بن الزبيرى (١) الفرشى اعترض بذلك قبل اسلامه على رسول الله ﷺ فقال له عليه الصلاة والسلام : يا غلام ما أجلك بلفظة قومك لاني قلت ( وما تعبدون ) وما لم يقل ولم أقل ومن تعبدون . وتلقبه ابن حجر في تخريج أحاديث الكشاف بأنه أشهر على ألسنة كثير من علماء العجم وفي كتبهم (٢) وهو لأصل له ولم يوجد في شيء . من كتب الحديث مسنداً ولا غير مسند ، والوضع عليه ظاهر والعجب ممن نقله من المحدثين انتهى ، وبشكل على ما أخرجه أبو داود في ناسخه . وابن المنذر . وابن مردويه . والطبراني عن ابن عباس قال : لما نزل ( إنكم وما تعبدون ) الخ شق ذلك على أهل مكة وقالوا : أئتنتم آلهتنا فقال ابن الزبيرى : أما أخصم لكم محمداً ادعوه لى فدعى عليه الصلاة والسلام فقال : يا محمد هذا شيء آلهتنا خاصة أم لكل من عبد من دون الله تعالى ؟ قال : بل لكل من عبد من دون الله تعالى فقال ابن الزبيرى : خصمت ورب هذه البنية يعنى الكعبة - ألسنت تزعم يا محمد أن عيسى عبد صالح وأن عزيزاً عبد صالح وأن الملائكة صالحون ؟ قال : بلى قال : فهذه النصارى تعبد عيسى وهذه اليهود تعبد عزيزاً وهذه بنو مليح (٣) تعبد الملائكة فضج أهل مكة وفرحوا فنزلت ( إن الذين سبقتم منّا الحسن ) الخ ( ولما ضرب ابن مريم مثلاً إذا قومك منه يصدون ) الخ ، وجاء في روايات آخر ما يعضده فإن ظاهر ذلك أن ما هنا شامل للعقلاء وغيرهم . وأجيب بأن الشمول للعقلاء الذى ادعاه رسول الله ﷺ كان بطريق دلالة النص بجماع الشركة فى العبودية من دون الله تعالى فلذا أشار ﷺ إلى عموم الآية بطريق الدلالة اعترض ابن الزبيرى بما اعترض وتوهم أنه قد بلغ الغرض فتولى الله تعالى الجواب بنفسه بقوله عز وجل ( إن الذين سبقتم منّا الحسن ) الآية ، وحاصله تخصيص العموم المفهوم من دلالة النص بمساوى الصالحاء الذين سبقتم لهم الحسن فىبقى الشياطين الذين عبدوا من دون الله سبحانه داخلين فى الحكم بحكم دلالة النص فيفيد النص بعد هذا التخصيص عبارة ودلالة حكم الاصنام والشياطين ويندفع الاعتراض ، وقال بعضهم : ان ( ما ) تعم العقلاء ، غيرهم وهو مذهب جمهور أئمة اللغة كما قال العلامة الثانى فى التلويح ، ودليل ذلك النص والاطلاق . والمعنى . أما النص فقوله تعالى ( وما خلق الذكر والاثنى ) وقوله سبحانه ( والسماء وما بناها ) وقوله سبحانه ( ولا أئتم عابدون ما أعبد ) وأما الاطلاق فمن وجهين ، الأول أن ( ما ) قد تطلق بمعنى الذى باتفاق أهل اللغة والذى يصبح اطلاقه على من يعقل بدليل قوله الذى جاء زيد فما كذلك ، الثانى أنه يصح أن يقال ما فى دارى من العبيد أحرار ، وأما المعنى فمن وجهين أيضاً ، الأول أن مشركى قريش فاجاه من عدة طرق عن ابن عباس لما سمعوا هذه الآية اعترضوا بعيسى . وعزير . والملائكة عليهم السلام . وهم من فصحاء العرب فلم يفهموا العموم لما اعترضوا ، الثانى أن ( ما ) لو كانت مختصة بغير العالم لما احتجج إلى قوله تعالى ( من دون الله ) وحيث كانت بعمومها متاولة له عز وجل احتجج إلى التقييد بقوله سبحانه ( من دون الله ) وحينئذ تكون الآية شاملة عبادة لاولئك الكرام عليهم الصلاة والسلام ويكون الجواب الذى تولاه الله تعالى بنفسه جواباً بالتخصيص ، وفى ذلك حجة للشافعى فى قوله بجواز تخصيص العام بكلام مستقل متراخ خلافاً للحنفية . وأجيب بأن ما ذكر من النصوص والاطلاقات فغايتها جواز اطلاق ( ما ) على من يعلم ولا يلزم من ذلك

(١) أى سبي الخلق اه منه (٢) كشرح المواقف وغيره مما لا يحصى اه منه (٣) بالتصغير بطن من خزاعة اه منه

أن تكون ظاهرة فيه أو فيها يعمله بل هي ظاهرة في غير العالم لاسيما هنا لأن الخطاب مع عبدة الاصنام وإذا كانت ظاهرة فيما لا يعقل وجب تنزيهاها عليه ، وما ذكر من الوجه الأول في المعنى فليس بنص في أن المعارضين إنما اعترضوا لفهمهم العموم من (ما) وضعا لجواز أن يكون ذلك لفهمهم إياه من دلالة النص كما مر ، وما ذكر من الوجه الثاني من عدم الاحتياج إلى قوله تعالى ( من دون الله ) فإما يصح أن لولم تكن فيه فائدة ، وفائدته مع التأكيد تقييد ما كانوا عليه ، وإن سلمنا أن (ما) حقيقة فيمن يعقل فلا نسلم أن بيان التخصيص لم يكن مقارنا للآية فإن دليل العقل صالح للتخصيص خلافا لطائفة شاذة من المتكلمين ، والعقل قد دل على امتناع تعذيب أحد يحرم صادر من غيره اللهم إلا أن يكون راضيا بحرم ذلك الغير ، وأحد من العقلاء لم يخطر بباله رضا المسيح . وعزير . والملائكة عليهم السلام بعبادة من عبدهم ومماثل هذا الدليل العقلي فلا نسلم عدم مقارنته للآية ، وأما قوله تعالى ( إن الذين سبقتم لهم منا الحسن ) الآية فإما ورد تأكيذا بضم الدليل الشرعي إلى الدليل العقلي مع الاستغناء عن أصله أمان أن يكون هو المستقل بالبيان فلا ، وعدم تعرضه ﷺ للدليل العقلي لم يكن لأنه لم يكن بل لأنه عليه الصلاة والسلام لما رآهم لم يلتفتوا إليه وأعرضوا عنه فاعترضوا بما اعترضوا مع ظهوره انتظار ما يقويه من الدليل السمعي أو لأن الوحي سبقه عليه الصلاة والسلام فنزلت الآية قبل أن ينهم على ذلك ، وقيل : إنهم تمتعوا بنوع من المجاز فنزل ما يدفعه ، وقيل : إن هذا خبر لا تكليف فيه والاختلاف في جواز تأخير البيان بخصوص بما فيه تكليف ، وفيه نظر ، وقال العلامة ابن السكال : لا خلاف بيننا وبين الشافعي في قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام مستقل . تراخ إنما الخلاف في أنه تخصيص حتى يصير العام به ظننا في الباقي أو نسخ حتى يبقى على ما كان فلا وجه للاحتجاج بقوله تعالى ( وما تعبدون من دون الله ) لأن الثابت به على تقدير إتمام قصر العام بالتراخي والخلاف فيما وراءه والدليل قاصر عن بيانه وللأجواب بأن ما تعبدون لا يتناول عيسى . وعزيرا والملائكة عليهم السلام لأن (ما) لغير العقلاء لما أنه على خلاف ما عليه الجمهور بل لأنهم ما عبدوا حقيقة على ما أفصح عنه ﷺ حين قال ابن الزبيري : أليس اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مابح عبدوا الملائكة بقوله ﷺ : بل هم عبدوا الشياطين التي أمرتهم بذلك قوله تعالى ( إن الذين ) الآية لدفع ذهاب الوهم إلى التناول لهم نظرا إلى الظاهر .

وجوابه ﷺ بذلك مما رواه ابن مردويه . والواحدى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وفيه فائز لله تعالى ( إن الذين سبقتم ) الآية ، وعلى وفق هذا ورد جواب الملائكة عليهم السلام في قوله تعالى ( ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة أهولاء إياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن ) والجمع بين هذه الرواية والرواية السابقة أنه ﷺ بعد أن ذكر لابن الزبيري أن الآية عامة لكل من عبد من دون الله تعالى بطريق دلالة النص وقال ابن الزبيري : ليس اليهود الخ ذكر عدم تناولها المذكورين عليهم السلام من حيث أنهم لم يشاركوا الأصنام في العبودية من دون الله تعالى لعدم أمرهم ولارضائهم بما كان الكفرة يفعلون ، وأهل فيه رموا خفيا إلى الدليل العقلي على عدم مؤاخذتهم ثم نزلت الآية تأكيد لعدم التناول ، لكن لا يخفى أن هذه الرواية إن صحت تقتضى أن لا تكون الأصنام معبودة أيضا لأنها لم تأمرهم بالعبادة فلا تكون ( ما ) مطلقة عليها بل على الشياطين بناء على أنها هي الأمرة الراضية بذلك فهي معبوداتهم ، ولذا قال إبراهيم عليه السلام ( يا أبت لا تعبد الشيطان ) مع أنه كان يعبد الأصنام ظاهرا .

ووجه إطلاقها عليها بناء على أنها ليست لذوى العقول أنها أجريت مجرى الجمادات لكفرها، وفي قوله **وَيَكْفُرُ** التي أمرتهم دون الذين أمرهم إشارة إلى ذلك، ثم في عدم تناول الآية الاصنام هنا من البعد ما فيه فلمل هذه الرواية لم تثبت، ولولانا أرى السعود كلام مبناه خبر أنه **وَيَكْفُرُ** رد على ابن الزبرقي بقوله ما أجملك بلغته قومك الخ، وقد علمت ماقاله الحافظ ابن حجر فيه وهو وأمثاله المعلوم عليهم في أمثال ذلك فلا ينبغي الاعتراض بذكره في أحكام الآمدى. وشرح المواقف. وفصول البدائع للفنارى وغير ذلك مما لا يحصى كثرة فإذ ولا كصدا. ومرعى ولا لسعدان. وأورد على القول بأن العموم بدلالة النص والتخصيص بما نزل بعد حديث الخلاف في التخصيص بالمستقل المتراخى ويعلم الجواب عنه مما تقدم، وقيل هنا زيادة على ذلك. إن ذلك ليس من تخصيص العام المختلف فيه لأن العام هناك هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعدا مطلقا معا وهو ظاهر فيما فيه الدلالة عبارة والعموم هنا إما فهم من دلالة النص، ولا يخفى أن الأمر المانع من التأخير ظاهر في عدم الفرق بقدر المقام حرى به، والحصب ما يرمى به وتهيج به النار من حصبه إذا رماه بالحصباء. وهى صغار الحجارة فهو خاص وضعا عام استعمالا. وعن ابن عباس أنه الخطب بالزنجية. وقرأ على. وأبى. وعائشة وابن الزبير. وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهم (حطب) بالطاء. وقرأ ابن أبي السميع. وابن أبي عبيدة. ومحبوب. وأبو حاتم عن ابن كثير (حصب) بأسكن الصاد، ورويت عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وهو مصدر وصف به للبلغة، وفي رواية أخرى عنه أنه قرأ (حصب) بالصاد المعجمة المفتوحة، وجاء عنه أيضا أسكانها وبه قرأ كثير عزة، ومعنى الكل واحد وهو معنى الحصب بالصاد (أَنْتُمْ هَا وَارِدُونَ ٩٨) استئناف نحوى مؤكد لما قبله أو بدل من (حصب جهنم) وتبدل الجملة من المفرد ولا بضر كونه في حكم النتيجة، وجوز أبو البقاء كون الجملة حالا من (جهنم) وهو كما ترى، واللام معوضة من على للدلالة على الاختصاص وأن ورودهم لأجلها، وهذا مبنى على أن الأصل تعدى الورد إلى ذلك بعلى كما أشار إليه في القاموس بتفسيره بالاشراف على الماء وهو في الاستعمال كثير وإلا فقد قيل إنه متعدد بنفسه كما في قوله تعالى (ورودها) فاللام للتقوية لكون المعمول مقدما والعامل فرعى، وقيل إن اللام بمعنى إلى كما في قوله تعالى (بأن ربك أوحى لها) وليس بذلك.

والظاهر أن الورد هنا ورود دخول والخطاب للكفرة وما يعبدون تغليا (لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلَهُ) كما تزعمون أيها العابدون أيها (مَادَرَدُوهَا) وحيث تبين ورودهم أيها على آتم وجه حيث أنهم حسب جهنم امتنع كونهم آل هة بالضرورة، وهذا ظاهر في أن المراد مما يعبدون الاصنام لا الشياطين لأن المراد به اثبات نقيض ما يدعون وهى يدعوون إلهية الاصنام لا إلهيتها حتى يحتج بورودها النار على عدمها، نعم الشياطين التي تعبد داخلة في حكم النص بطريق الدلالة فلا تغفل.

(وَكُلٌّ) من العبدية والمعبودين (فِيهَا خَالِدُونَ ٩٩) بأقون إلى الأبد (لَهُمْ فِيهَا زَوْجٌ) هو صوت نفس المنعوم يخرج من أقصى الجوف، وأصل الزفر كما قال الراغب: ترديد النفس حتى تنتمخ منه الضلوع، والظاهر أن ضمير (لهم) لكل أعنى العبدية والمعبودين، وفيه تلييب العقلاء على غيرهم من الاصنام حيث

جاء بضمير العقلاء راجعا إلى الكل ، ويجرى ذلك في (خالدون) أيضا ، وكذا غلب من يتأتى منه الزفير ممن فيه حياة على غيره من الأصنام أيضا حيث نسب الزفير للجيم ، وجوز أن يجعل الله تعالى للأصنام التي عبدت حياة فيكون حالها حال من معها ولها ما لهم فلا تغليب ، وقيل : الضمير للمخاطبين في (إنكم) خاصة على سبيل الالتفات فلا حاجة إلى القول بالتغليب أصلا . ورد بأنه يوجب تنافر النظم الكريم ألا ترى قوله تعالى : ( أنتم لها وادون ) كيف جمع بينهم تغليبا للمخاطبين فلو خص لهم فيها زفير ( لزم التفسير ) ، وكذا الكلام في قوله تعالى : ( وَهُمْ فِيهَا لَا يَسْمَعُونَ ١٠٠ ) أي لا يسمع بعضهم زفير بعض لشدة الهول وفضاعة العذاب على ما قيل ، وقيل : لا يسمعون لو نودي عليهم لشدة زفيرهم ، وقيل : لا يسمعون ما يسمعون من الكلام إذ لا يكلمون إلا بما يكرهون ، وقيل : إنهم يبتلون بالصمم حقيقة لظاهر قوله تعالى : ( ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكيا وصغا ) وهو كما ترى ، وذكر في حكمة إدخال المشركين النار مع عبوداتهم أنها زيادة غمهم برويتهم إياها معذبة مناهم وقد كانوا يرجون شفاعتها ، وقيل : زيادة غمهم برويتهم معها وهي السبب في عذابهم فقد قيل :

واحتيال الأذى وروية جاني ٤ غداء تضي به الأجسام

وظاهر بعض الأخبار أن نهاية المخلدن أن لا يرى بعضهم بعضا فقد روى ابن جرير . وجماعة عن ابن مسعود أنه قال : إذا بقي في النار من يغلد فيها جعلوا في توايت من حديد فيها مساهير من حديد ثم جعلت تلك التوايت في توايت من حديد ثم قذفوا في أسفل الجحيم فما يرى أحدهم أنه يعذب في النار غيره ثم قرأ الآية ( لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون ) ومنه يعلم قول آخر في « لا يسمعون » والله تعالى أعلم .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحَسَنَى ﴾ أي الخصلة المفضلة في الحسن وهي السعادة ، وقيل : التوفيق للطاعة ، والمراد من سبق ذلك تقديره في الأزل ، وقيل : الحسنى الكلمة الحسنى وهي المتضمنة للبشارة بشوائبهم وشكر أعمالهم ، والمراد من سبق ذلك تقدمه في قوله تعالى : ( فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه وإنا له كاتبون ) وهو خلاف الظاهر ، والظاهر أن المراد من الموصول كل من اتصف بعنوان الصلة وخصوص السبب لأخصص ، وما ذكر في بعض الآثار من تفسيره بعيسى . وعزير . والملائكة عليهم السلام فهو من الاقتصار على بعض أفراد العام حيث أنه السبب في النزول ، وينبغي أن يجعل من باب الاقتصار ما أخرجه ابن أبي شيبة . وغيره عن محمد بن حاطب عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه فسر الموصول بعثمان وأصحابه رضي الله تعالى عنهم .

وروى ابن أبي حاتم . وجماعة عن النعمان بن بشير أن عليا كرم الله تعالى وجهه قرأ الآية فقال . أنا منهم وعمر منهم وعثمان منهم والزبير منهم وطالبة منهم وسعد وعبد الرحمن منهم كذا رأيته في الدر المنثور ، ورأيت في غيره عد العشرة المبشرة رضي الله تعالى عنهم ، والجاران متعلقان بسبقت .

وجوز أبو البقاء في الثاني كونه متعلقا بمحذوف وقع حالا من ( الحسنى ) وقوله تعالى ﴿ أَوَلَيْكُمْ ﴾ إشارة إلى الموصول باعتبار انضمامها في حيز الصلة ، وما فيه معنى البعد لا يزالان بملودر جتهم وبعد منزلاتهم في الشرف

والفضل أى أولئك المنعوتون بما ذكر من النعت الجليل (عَنَّا) أى عن جهنم (مَبْعُودُونَ ١٠١) لأنهم فى الجنة وشقائق بينهما وبين النار (لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَةً) أى صوتها الذى يحس من حركتها ، والجملة بدل من (مَبْعُودُونَ) ، وجوز أن تكون حالا من ضميره ، وأن تكون خبراً بعد خبر ، واستظهر كونها مؤكدة لما أفادته الجملة الأولى من بعدم عنها ، وقيل إن الابتعاد يكون بعد القرب فيفهم منه أنهم وردوها أولاً ، ولما كان مظنة التأذى بهادف بقوله سبحانه (لَا يَسْمَعُونَ) فهى مستأنفة لدفع ذلك ، فعلى هذا يكون عدم سماع الحسيس قبل الدخول إلى الجنة ، ومن قال به قال : إن ذلك حين المرور على الصراط وذلك لأنهم على ماورد فى بعض الآثار يعمرون عليها وهى خادمة لاحتراكها حتى أنهم يظنونهم فى الجنة أنهم لم يمرواعليها ، وقيل لا يسمعون ذلك لسرعة مرورهم وهو ظاهر ما أخرجه ابن المنذر . وابن أبى حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال فى الآية : أولئك أولياء الله تعالى يعمرون على الصراط مراها وسرع من البرق فلا تصيبهم ولا يسمعون حسيسها . ويبقى الكفار جثيا ، لكن جاء فى خبر آخر رواه عنه ابن أبى حاتم أيضا . وابن جرير أنه قال فى (لا يسمعون) الخ لا يسمع أهل الجنة حسيس النار إذا نزولوا منازلهم فى الجنة ، وقيل إن الابتعاد عنها قبل الدخول إلى الجنة أيضا ، والمراد بذلك حفظ الله تعالى أياهم عن الوقوع فيها كما يقال أبعد الله تعالى فلانا عن فعل الشر ، والأظهر أن كلا الأمرين بعد دخول الجنة وذلك بيان لخلاصهم عن المالك والمعاطب ه

وقوله تعالى (وَمِمَّنْ فَا أَسْهَتْ أَنفُسُهُمْ خَالِدُونَ ١٠٢) بيان بفوزهم بالمطالب بعد ذلك الخلاص ، والمراد أنهم دائمون فى غاية النعم ، وتقديس الظرف للقصر والاهتمام ورعاية الفواصل ه

وقوله تعالى (لَا يَحْزَنُهُمُ الْفَرْعُ الْأَكْبَرُ) بيان لنجاتهم من الافراع بالكلية بعد نجاتهم من النار لأنهم إذا لم يحزنهم أكبر الافراع لم يحزنهم ماعدا بالضرورة كذا قيل ، وليلاحظ ذلك مع ما جاء فى الاخبار أن النار تزفر فى الموقف زفرة لا يقبى نبي ولا ملك إلا جثا على ركبته فانقلنا : إن ذلك لا ينافى عدم الحزن فلا إشكال وإذا قلنا : إنه ينافى فهو مشكل إلا أن يقال : إن ذلك لقلة زمانه وسرعة الامن مما يقرب عليه نزل منزلة العدم فتأمل ، والفرع كما قال الراغب انقباض ونفار يعتري الانسان من الشيء الخفيف وهو من جنس الجزع ويطلق على الذهاب بسرعة لما يهول . واختلف فى وقت هذا الفرع فمن الحسن . وابن جبير . وابن جرير أنه حين انصراف أهل النار إلى النار \*

ونقل عن الحسن أنه فسر الفرع الأكبر بنفس هذا الانصراف فيكون الفرع بمعنى الذهاب المتقدم ، وعن الضحاك أنه حين وقوع طبق جهنم عليها وغلقها على من فيها ، وجاء ذلك فى رواية ابن أبى الدنيا عن ابن عباس ، وقيل حين ينادى أهل النار (اخشوا فيها ولا تكلمون) وقيل حين يذبح الموت بين الجنة والنار ، وقيل يوم تطوى السماء ، وقيل حين النفخة الأخيرة ، وأخرج ذلك ابن جرير . وابن أبى حاتم عن ابن عباس ، والظاهر أن المراد بها النفخة للقيام من القبور لرب العالمين ، وقال فى قوله تعالى : (وَتَلْقَاهُمْ الْمُشْكُ) أى تستقبلهم بالرحمة عند قيامهم من قبورهم ، وقيل بالسلام عليهم حينئذ قائلين (هَذَا يَوْمُكُمْ الَّذِى كُنْتُمْ تُوعَدُونَ ١٠٣) فى الدنيا بحسبه وتبشرون بما فيه لكم من الثوابات على الايمان

والطاعة . وأخرج ابن أبي حاتم عن مجاهد أنه قال في الآية : تتلقاهم الملائكة الذين كانوا قرانهم في الدنيا يوم القيامة فيقولون نحن أولياؤكم في الحياة الدنيا وفي الآخرة لا انفارقكم حتى تدخلوا الجنة ، وقيل تتلقاهم عند باب الجنة بالهدايا أو بالسلام ، والأظهر أن ذلك عند القيام من القبور وهو الظرف الذي على أن عدم الحزن حين النفخة الأخيرة ، وظاهر أكثر الجمل يفتضى عدم دخول الملائكة في الموصول السابق بل قوله تعالى (وتلقاهم) الخ نص في ذلك فلعل الاسناد في ذلك عند من أدرج الملائكة عليهم السلام في عموم الموصول لسبب النزول على سبيل التغليب أو يقال : إن استثناءهم من العموم السابق لهذه الآية بطريق دلالة النص كما أن دخولهم فيما قبل كان كذلك . وقرأ أبو جعفر (لا يحزنهم) مضارع أحزن وهي لغة تميم وحزن لغة قريش •

(يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ) منصوب بإذكر ، وقيل ظرف للايجاز ، وقيل للرفع ، والمصدر المعرف وإن كان ضعيفا في العمل لاسيما وقد فصل بينه وبين معموله بأجنبي إلا أن الظرف محل التوسع قاله في الكشف • وقال الخفاجي : إن المصدر الموصوف لا يعمل على الصحيح وإن كان الظرف قد يتوسع فيه ، وقيل ظرف لتلقاهم ، وقيل هو بدل من العائد المحذوف من (توعدون) بدل كل من كل وتوهم أنه بدل اشتغال ، وقيل حال مقدرة من ذلك العائد لأن يوم الطي بعد الوعدة .

وقرأ شيبه بن ناصح . وجماعة (يطوى) بالياء والبناء للفاعل وهو الله عز وجل . وقرأ أبو جعفر . وأخرى بالياء الفوقية والبناء للمفعول ورفع (السماء) على النيابة ، والطي ضد الفتر ، وقيل (١) الافناء والازالة من قولك : اطو عني هذا الحديث ، وأنكر ابن القيم افناء السماء واعدائها أعداءا صرفا وادعى أن النصوص إنما تدل على تبديلها وتغييرها من حال إلى حال ، ويبعد القول بالافناء ظاهر التشبيه في قوله تعالى ﴿كُطِيَ السَّجَلُ﴾ وهو الصحيفة على ما أخرج ابن جرير وغيره عن مجاهد ونسبه في مجمع البيان إلى ابن عباس . وقادة . والسكبي . أيضا ، وخصه بعضهم بصحيفة العهد ، وقيل : هو في الاصل حجر يكتب فيه ثم سمي به كل ما يكتب فيه من قرطاس وغيره ، والجار والمجرور في موضع الصفة لمصدر مقدر أي طيا كطي الصحيفة ، وقرأ أبو هريرة ، وصاحبه أبو زرعة بن عمرو بن جرير (السجل) بضم السين وشد اللام ، والاعمش . وطلحة . وأبو السمال (السجل) بفتح السين ، والحسن . وعيسى بكسرهما والجيم في هاتين القراءتين ساكنة واللام مخففة ، وقال أبو عمرو : قرأ أهل مكة كالحسن ، واللام في قوله تعالى ﴿لَلْكَتُبِ﴾ متعلق بمحذوف هو حال من (السجل) أوصفه له على رأى من يجوز حذف الموصول مع بعض صلته أي كطي السجل كاتنا للكتب أو الكائن للكتب فإن الكتب عبارة عن الصحائف وما كتب فيها فسجلها بعض أجزاءها وبه يتعلق الطي حقيقة ، وقرأ الاعمش (للكتب) بأسكان التاء ، وقرأ الأكثر (للكتاب) بالانفراد وهو إمام مصدر واللام للتعليل أي كطي الطومار للكتابة أي يكتب فيه وذلك كناية عن اتخاذها ووضع مسوى مطويا حتى إذا احتيج إلى الكتابة لم يحتاج إلى تسويته فلا يرد أن المعهود نشر الطومار للكتابة لاطيه لها ، وإما اسم كالام فاللام كما ذكر أولا •

وأخرج عبد بن حميد عن علي كرم الله تعالى وجهه أن السجل اسم ملك ، وأخرج ذلك ابن أبي حاتم . وابن عساکر عن الباقر رضي الله تعالى عنه ، وأخرج ابن جرير وغيره عن السدي نحوه إلا أنه قال : انه موكل

بالصنف فإذا مات الانسان وقع كتابه اليه فطواه ورفع له إلى يوم القيامة، واللام علو هذا قبل متعلقة بطل، وقبل سيف خطيب، وكونها بمعنى على كما ترى. واعترض هذا القول بأنه لا يحسن التشبيه عليه إذ ليس المشبه به أقوى ولا أشهر. وأجيب بأنه أقوى نظراً لما في أذهان العامة من قوة الطاوى وضغط المطوى وصغر حجمه بالنسبة للسما. أمى نظراً لما في أذهانهم من مجموع الامرين فتأمل، وأخرج أبو داود. والنسائي. وجماعة منهم البيهقي في سننه وصححه عن ابن عباس أن السجل كاتب للنبي ﷺ وأخرج جماعة عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما نحوه، وضعف ذلك بل قيل إنه قول واه جداً لأنه لم يعرف أحد من الصحابة رضي الله تعالى عنهم اسمه السجل ولا حسن للتشبيه عليه أيضاً، وأخرج النسائي. وابن جرير. وابن أبي حاتم. وابن عساکر. وابن مردويه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن الرجل زاد ابن مردويه بلغة الحيشة ونقل ذلك عن الزجاج، وقال بعضهم: يمكن حمل الرواية السابقة عن ابن عباس على هذا والاكثر على ما قيل على تفسير السجل بالصحيفة. واختلف في أنه عري أو معرب فذهب البصريون إلى أنه عري، وقال أبو الفضل الرازي: الاصح أنه فارسي معرب، هذا ثم إن الآية نص في دثور السماء وهو خلاف ما شاع عن الفلاسفة، نعم ذكر صدر الدين الشيرازي في كتابه الاسفار أن مذهب أساطين الفلاسفة المتقدمين القول بالدثور والقول بخلاف ذلك إنما هو لمؤخريهم لقصور انظارهم وعدم صفاء ضمائرهم، فمن الاساطين انكسبائس الملطي قال: إنما ثبت هذا العالم بقدر ما فيه من قليل نور ذلك العالم وأراد به عالم المجرديات المحضة وإلا لما ثبت طريقة عين ويبقى ثباته إلى أن يصفي جزؤه المتمزج جزأها المختلط فإذا صفي الجزآن عند ذلك دثرت أجزاء هذا العالم وفسدت وبقيت مظلمة وبقيت الانفس الدنسة في هذه الظلمة لا نور لها ولا سرور ولا راحة ولا سكون ولا سلوة ومنهم فيثاغورس نقل عنه أنه قيل له: لم قلت بإبطال العالم؟ فقال: لأنه يبلغ العلة التي من أجلها كان فإذا بلغها سكنت حركته، ومنهم أفلاطون حكى الشيخ أبو الحسن العامري أنه ذكر في كتابه المعروف بطيماوس أن العالم مكون وأن الباري تعالى قد صرفه من لا نظام إلى نظام وأن جواهره كلها مركبة من المادة والصورة وأن كل مركب معرض للانحلال، نعم انه قال في أسولو طيقوس أى تدبير البدن: إن العالم أبدى غير مكون دائماً البقاء وتعلق بهذا ابرقلس فين كلاميه تناف، وقد وفق بينهما تليذه أرسطاطاليس بما فيه نظر، ولعل الاوفق أن يقال على مشربهم: أراد بالعالم الأبدى عالم الملهارات المحضة، ومنهم أرسطاطاليس قال في كتاب أثولوجيا: إن الاشياء العقلية تلزم الاشياء الحسية والبارى سبحانه لا يلزم الاشياء الحسية والعقلية بل هو سبحانه ممسك لجميع الاشياء غير أن الاشياء العقلية هي آليات حقية لأنها مبتدعة من العلة الأولى بغير وسط وأما الاشياء الحسية فهي آليات دائرة لأنها رسوم الآليات الحقية ومثالها وإنما قوامها ودوامها بالكون (١) والتناسل كي تقوم وتبقى تشبيهاً بالاشياء العقلية الثابتة الدائمة، وقال في كتاب الروبوية: ابداع العقل صورة النفس من غير أن يتحرك تشبيهاً بالواحد الحق وذلك أن العقل أبدعه الواحد الحق وهو ساكن فكذلك النفس ابداعها العقل وهو ساكن أيضاً غير أن الواحد الحق أبدع هوية العقل وأبداع العقل صورة النفس ولما كانت معلولة من معلول لم تقو أن تفعل فعلمها بغير حركة بل فعلته بحركة وأبدعت صنما وإنما سمى صنماً لأنه فعل دائر غير ثابت ولا باق

(١) قيل أراد بالكون الوجود التدريجي على نعمت الاتصال كما في الملائكة وبالتناسل التعاقب في الكون على سبيل الانعصال كافي العناصر منه الطائفة المنتشرة الشخصيات مثل الحيوان والنبات اه منه

لأنه كان يحركة والحركة لا تأتي بالشيء الثابت الباقي بل إنما تأتي بالشيء العابر وإلا لكان فعلها أكرم منها وهو قبيح جداً، وسأله بعض الدهرية إذا كان المبدع لم يزل ولا شيء غيره ثم أحدث العالم فلم أحده؟ فقال: لم غير جائزة عليه لأن لم تقتضى عالية والملة محمولة فيها هي علة عليه من معل فوقه وليس بمركب يتحمل ذاته العال فلم عنه منفية فأنما فعل ما فعل لأنه جواد فقيل: يجب أن يكون فاعلا لم يزل لأنه جواد لم يزل فقال: معنى لم يزل لا أول له وفعل فاعل يقتضى أولاً واجتماع أن يكون ما لا أول له وهذا أول في القبول والذات محض متناقض، فقيل: فهل يبطل هذا العالم؟ قال: نعم فقيل: فإذا بطل الجود فقال: يبطل لبصوغه الصيغة التي لا تتحمل الفساد لأن هذه الصيغة تحتل الفساد ومنهم فرويوس واضح يساغوجي قال المكوّنات كلها إنما تتكون بتكون الصورة على سبيل التغير وتفسد بتحوّل الصورة إلى غير ذلك من الفلاسفة وأقوالهم وذكر جميع ذلك مما يقضى إلى الملل، ومن أراد فليرجع إلى الاسفار وغيره من كتب الصدر، والحق أنه قد وقع في كلام متقدمي الفلاسفة كثيراً ما هو ظاهر في مخالفة مدلول الآية الكريمة ولا يكاد يحتمل التأويل وهو مقتضى أصولهم وما يترامى منه الموافقة فأنما يترامى منه الموافقة في الجملة والتزام التوفيق بين ما يقوله المسلمون في أمر العالم بأسره وما يقوله الفلاسفة في ذلك كالتزام التوفيق بين الضب والنون بل كالتزام الجمع بين الحركة والسكونه

أيها المنسكح الثريا سهيلاً عمرك الله كيف يلتقيان

هي شامية إذا ما استقلت وسهيل إذا ما استقل بماني

فعليك بما نطق به الكتاب المبين أو صح عن الصادق عليه السلام، وما عليك إذا خالفت الفلاسفة فأغلب ما جاؤا به جهل وسفه، ولعمري لقد ضل بكلامهم كثير من الناس باض وفرخ في صدورهم الوسواس الخناس وهو جمعية بلا طعن وقمعة كقمعة شن ولولا الضرورة التي لا أبدية والملة التي عز مداومها لما أضعت في درسه وتدريسه شرح شبابي ولما ذكرت شيئاً منه خلال سطور كتابي، هذا وأنا أسأل الله تعالى التوفيق للتمسك بجبل الحق الوثيق، ثم إن الظاهر من الاخبار الصحيحة أن العرش لا يطوى كما تطوى السماء فإن كان هو المحدد كما يزعمه الفلاسفة ومن تبع آثارهم فعدم دوره بخصوصه ما صرح به من الفلاسفة الاسكندر الافروديسي من كبار أصحاب ارسطاطاليس وإن خالفه في بعض المسائل، ومن حمل كلامه على خلاف ذلك فقد تسف وأتى بما لا يسلم له، وظاهر الآية الكريمة أيضاً مشعر بعدم طيه للاقتصار فيها على طي السماء، والشائع عدم اطلاقها على العرش، ثم أن الطي لا يختص بسماء دون سماء بل تطوى جميعها لقوله تعالى ( والسماوات مطويات بيمينه ) •

( كَابَدْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ ) الظاهر أن الكاف جارة ومصدرية والمصدر مجرور بها والجار والمجرور صفة مصدر مقدر (أول) مفعول بدأنا أي نعيد أول خلق إعادة مثل بدنا إياه أي في السهولة وعدم التعذر وقيل أي في كونها إيجاداً بعد العدم أوجماً من الأجزاء المتفرقة ولا يخفى أن في كون الاعادة إيجاداً بعد العدم مطلقاً بحثاً، نعم قال اللغائي: مذهب الأكثرين أن الله سبحانه يعدم الذوات بالسكينة ثم يعيدها وهو قول أهل السنة والمعتزلة القائلين بصحة الفناء على الأجسام بل يرقوه •

وقال البدر الزركشي . والأمدى : إنه الصحيح ، والقول بأن الاعادة عن تفريق محض قول الأقل وحكاه

جمع بصيغة التمرىض لكن في المواقف وشرحه هل يعدم الله تعالى الأجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويعيد فيها التأليف ؟ الحق أنه لم يثبت في ذلك شيء . فلا جرم فيه نقيا ولا إثباتا لعدم الدليل على شيء . من الطرفين . وفي الاقتصاد لحجة الاسلام الغزالي فإن قيل هل تعدم الجوهر والاعراض ثم تعادان جميعا أو تعدم الاعراض دون الجوهر وتعاد الاعراض ؟ قلنا : كل ذلك ممكن ، والحق أنه ليس في الشرع دلييل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات \*

وقال بعضهم : الحق وقوع الأمرين جميعا إعادة ما نعدم بعينه وإعادة ما تفرق باعراضه ، وأنت تعلم أن الأخبار صحت ببقاء عجب الذنب من الإنسان فعادة الإنسان ليست كبذنه ، وكذا روى أن الله تعالى عز وجل حرم على الأرض أجساد الأنبياء وهو حديث حسن عند ابن العربي ، وقال غيره : صحيح ، وجاء نحو ذلك في المؤذين احتسابا وحديثهم في الطبراني ، وفي حلة القرآن وحديثهم عند ابن منده ، وفيه لم يعمل خطيئة قط وحديثهم عن المروزي فلا تغفل ، وكذا في كرون البد جمعاً من الأجزاء المتفرقة إن صح في المركب من العناصر كالإنسان لا يصح في نفس العناصر . مثلاً لأنها لم تخلق أولاً من أجزاء متفرقة باجماع المسلمين فلعل ما ذكرناه في وجه الشبهة أبعد عن القال والقال \* .

واعترض جعل ( أول ) مفعول بدأ بما بأن تعلق البداية بأول الشيء المشروع فيه ريك لا يقال بدأت أول كذا وإنما يقال بدأت كذا وذلك لأرادية الشيء . هي المشروع فيه والمشروع يلاقي الأول لا بحالة فيكون ذكره تكراراً ونظر فيه بأن المراد بدأنا ما كان أولاً سابقاً للوجود وليس المراد بالأول أول الأجزاء حتى يتوهم ما ذكر ، وقيل ( أول خلق ) مفعول نعيد الذي يفسره ( نعيده ) والكاف مذكورة بما أي نعيد أول خلق نعيده وقد تم الكلام بذلك ويكون ( كبداً ) جملة منقطعة عن ذلك على معنى تحقق ذلك مثل تحققه ، وليس المعنى على إعادة مثل البد ، ومحل الكاف في مثله الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف شيء . تأ كيداً ، والمقام يقتضيه كما يشعر به التذنيب فلا يقال : إنه لا داعي إلى ارتكاب خلاف الظاهر ، وتنكير ( خلق ) لإرادة التفصيل وهو قائم مقام الجمع في إفادة تناول الجميع فكان قيل نعيد المخلوقين الأولين .

وجوز أن تنصب الكاف بفعل مضمر يفسره ( نعيده ) ومأموصولة و ( أول ) ظرف لبدأنا لأن الموصول يستدعي عائداً فإذا قدر هنا يكون مفعولاً ، ولأول قابلية النصب على الظرفية فينصب عليها ، ويجوز أن يكون في موضع الحال من ذلك العائد ، وحاصل المعنى نعيد مثل الذي بدأناه في أول خلق أو كائنات أول خلق ، والخلق على الأول مصدر وعلى الثاني بمعنى المخلوق ، وجوز كون مأموصوفة و باقي الكلام بحاله .

وتعقب أبو حيان نصب الكاف بأنه قول باسيتها وليس مذهب الجمهور وإنما ذهب إليه الأخفش ، ومذهب البصريين سواء أن كرنا اسماً مخصوص بالشعر ، وأورد نحوه على القول بأن محلها الرفع في الوجه السابق ، وإذا قيل بأن للكسوف متعلقاً بما اختاره بعضهم خلافاً للرضي ومن معه فليكن متعلقاً خبر مبتدأ محذوف هناك ، ورجح كون المراد نعيد مثل الذي بدأناه في أول خلق بما أخرجه ابن جرير عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت : دخل على رسول الله ﷺ وعندي عجوز من بني عامر فقال : من هذه العجوز يا عائشة ؟ فقلت : إحدى خالاتي فقالت : ادع الله تعالى أن يدخلني الجنة فقال عليه الصلاة والسلام : إن الجنة لا يدخلها

العجز فأخذ العجز ما أخذها فقال ﷺ: إن الله تعالى ينشئن خلقا غير خلقهن ثم قال: تحشرون حفاة عراة غلغا فقالت: حاش لله تعالى من ذلك فقال رسول الله ﷺ: بلى إن الله تعالى قال (كأبدانا أول خلق نعيده) ومثل هذا المعنى حاصل على ما جوزه ابن الحاجب من كون (كأبدانا) في موضع الحال من ضمير (نعيده) أى نعيد أول خلق مماثلا للذي بدأناه ، ولا تغفل عما يقتضيه التشبيه من مغايرة الطرفين ، وأيا ما كان فالمراد الاخبار بالبعث وليست ما في شيء من الأوجه خاصة بالسماء إذ ليس المعنى عليه ولا اللفظ يساعده .  
وأخرج ابن جرير عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن معنى الآية نهلك كل شيء كما كان أول مرة ويحتاج ذلك إلى تدبر فتدبر \*

(وعدا) مصدر منصوب بفعله المحذوف تأكيذا له ، والجملة مؤكدة لما قبلها أو منصوب بنعيده لأنه عدة بالاعادة وإلى هذا ذهب الزجاج ، واستجود الأول الطبرسى بأن القراء يقفون على (نعيده) (علينا) في موضع الصفة لوعدا أى وعدا لازما علينا ، والمراد لزوم انجازه من غير حاجة إلى تكلف الاستخدام (إنا كنا فاعلين ١٠٤) ذلك بالفعل لا محالة ، والأفعال المستقلة التي علم الله تعالى وقوعها كالاضحية في التحقق ولذا عبر عن المستقل بالماضي في مواضع كثيرة من الكتاب العزيز أو قادرين على أن نفعل ذلك واختاره الزمخشري ، وقيل عليه : إنه خلاف الظاهر (ولقد كتبنا في الزبور) الظاهر أنه زبور داود عليه السلام وروى ذلك عن الشعبي \*

وأخرج ابن جرير عن ابن عباس أنه الكتب ، والذكر في قوله تعالى (من بعد الذكر) التوراة . وروى تفسيره بذلك عن الضحاك أيضا . وقال في الزبور : الكتب من بعد التوراة . وأخرج عن ابن جرير أن الذكر التوراة والزبور القرآن . وأخرج عن ابن زيد أن الزبور الكتب التي أنزلت على الأنبياء عليهم السلام والذكر أم الكتاب الذي يكتب فيه الأشياء قبل ذلك وهو اللوح المحفوظ كما في بعض الآثار ، واختار تفسيره بذلك الزجاج وإطلاق الذكر عليه مجاز . وقد وقع في حديث البخارى عنه ﷺ « كان الله تعالى ولم يكن قبله شيء . وكان عرشه على الماء ثم خلق الله السموات والأرض وكتب في الذكر كل شيء » ، وقيل الذكر العلم وهو المراد بأم الكتاب ، وأصل الزبور كل كتاب غليظ الكتابة من زبرت الكتاب أزر بفتح الموحدة وضما كما في الحكم إذا كتبه كتابة غليظة وخص في المشهور بالكتاب المنزل على داود عليه السلام ، وقال بعضهم : هو اسم للكتاب المقصور على الحكمة العقلية دون الأحكام الشرعية ولهذا يقال للمنزل على داود عليه السلام إذ لا يتضمن شيئا من الأحكام الشرعية \*

والظاهر أنه اسم عربي بمعنى المزبور ، ولذا جوز تعلق (من بعد) به كأجوز تعلقه بكتبنا ، وقال حمزة : هو اسم سرياني ، وأيا ما كان فإذا أريد منه الكتب كان اللام فيه للجنس أى كتبنا في جنس الزبور \*

(إِنَّ الْأَرْضَ يَرثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ ١٠٥) أخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم . وغيرهما عن ابن عباس أن المراد بالارض أرض الجنة ، قال الامام : ويؤيده قوله تعالى : (وأورثنا الأرض بنو آدم من الجنة حيث نشاء) ولما الأرض التي يختص بها الصالحون لأنها لهم خلقت ، وغيرهم إذا حصلوا فيها فملى وجه التبع وأن

الآية ذكرت عقيب ذكر الاعادة وليس بعد الاعادة ارض يستقر بها الصالحون ويتنزه بها علمهم سوى ارض الجنة ، وروى هذا القول عن مجاهد . وابن جبير . وعكرمة . والسدي . وأبي العالية ، وفي رواية أخرى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المراد بها ارض الدنيا يرثها المؤمنون ويستولون عليها وهو قول السكبي وأيد بقوله تعالى : ( ليستخلفنهم في الأرض ) هـ

وأخرج مسلم . وأبو داود . والترمذي . عن ثوبان قال : قال رسول الله ﷺ « إن الله تعالى زوى لى الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها وأن أمي سيبلغ ملكها ما زوى لى منها » وهذا وعد منه تعالى باظهار الدين وإعزاز أمته واستيلائهم على أكثر المعمورة التي يكثر تردد المسافرين اليها وإلا فن الأرض مالم يطأها المؤمنون كالأرض الشبيرة بالدنيا الجديدة وبالهند الغرب ، وإن قلنا بأن جميع ذلك يكون في حوزة المؤمنين أيام المهدي رضى الله تعالى عنه ونزول عيسى عليه السلام فلا حاجة إلى ما ذكر ، وقيل : المراد بها الأرض المقدسة ، وقيل : الشام ولعل بقاء الكفار وحدم في الأرض جميعها في آخر الزمان كصحته به الأخبار لا يضر في هذه الورثة لما أن بين استيلائهم في الأرض حينئذ وقيام الساعة زمنا يسيرا لا يعتد به وقد عد ذلك من المبادئ القريبة ليوم القيامة ، والأولى أن تفسر الأرض بأرض الجنة كإذهب اليه الأكثرون وهو أوفق بالمقام هـ ومن الغرائب قصة تفاؤل السلطان سليم بهذه الآية حين أضمر محاربته للغوري وبشارة ابن كماله أخذها بما رمزت اليه الآية بملكه مصر في سنة كذا ووقع الأمر بإبشروهي قصة شبيرة وذلك من الأمور الاتفاقية ومثله لا يعمل عليه ( إن في هذا ) أي فيما ذكر في هذه السورة الكريمة من الأخبار والمواعظ البالغة والوعد والوعيد والبراهين القاطعة الدالة على التوحيد وصحة النبوة ، وقيل : الإشارة إلى القرآن كله ( لَبَلَاغًا ) أي كفاية أو سبب بلوغ إلى البغية أو نفس البلوغ اليها على سبيل المبالغة ( لِقَوْمٍ عَابِدِينَ ١٠٦ ) أي لقوم همهمهم العبادة دون العادة ، وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قرأ ذلك فقال : هي الصلوات وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قرأ ذلك فقال : هي الصلوات الخمس في المسجد الحرام جماعة ، وضمير « هي » للعبادة المفهومة من « عابدين » وقال أبو هريرة . ومحمد بن كعب ومجاهد : هي الصلوات الخمس ولم يقيدوا بشيء ، وعن كعب الأحبار تفسيرها بصيام شهر رمضان وصلاح الخمس والظاهر العموم وأن ما ذكر من باب الاختصار على بعض الأفراد لنكتة ( وَمَا أَرْسَلْنَاكَ ) بما ذكر وبأمثاله من الشرائع والأحكام وغير ذلك مما هو مناط لسعادة الدارين ( إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ١٠٧ ) استثناء من أعم العلل أي وما أرسلك بما ذكر لعل من العلل إلا لترحم العالمين بأرسالك أو من أعم الأحوال أي وما أرسلك في حال من الأحوال إلا للاحال كونك رحمة أو ذارحة أو راحلهم ببيان ما أرسلت به ، والظاهر أن المراد بالعالمين ما يشمل الكفار ، ووجه ذلك عليه أنه عليه الصلاة والسلام أرسل بما هو سبب لسعادة الدارين ومصلحة النشأتين إلا أن الكافر فوت على نفسه الانتفاع بذلك وأعرض لفساد استعداده عما هنالك ، فلا يضر ذلك في كونه صلى الله تعالى عليه وسلم أرسل رحمة بالنسبة اليه أيضا فلا يضر في كون العين العذبة مثلا نافعة عدم انتفاع الكسلان بها لكسله وهذا ظاهر خلافا لمن ناقش فيه ، وهل يراد بالعالمين ما يشمل الملائكة عليهم السلام أيضا فيه خلاف مبنى

على الخلاف في عموم بعثته ﷺ لهم ، فإذا قلنا بالعموم فإن وجهه من الشافعية البارزى. وتقى الدين السبكي والجلال المحلى في خصائصه ، ومن الخنابلة ابن تيمية . وابن حامد . وابن مفلح فى كتاب الفروع ، ومن المالكية عبد الحق قلنا بشمول العالمين لهم هنا . وكونه ﷺ أرسل رحمة بالنسبة إليهم لأنه جاء عليه الصلاة والسلام أيضا بما فيه تكليفهم من الأوامر والنواهي وإن لم نعلم ما هنا ، ولا شك أن امتثال المسكف ما ظف به نفعاله وسعاده ، وإن قلنا بعدم العموم كما جزم به الحلبي . والبيهقي . والجلال المحلى فى شرح جمع الجوامع . وزين الدين العراقي فى نكتته على ابن الصلاح من الشافعية . ومحمود بن حزمة فى كتابه العجائب والغرائب من الحنفية بل نقل البرهان النسفي . والفخر الرازى فى تفسيرهما الإجماع عليه وإن لم يسلم قلنا بعدم شموله لهم هنا وإرادة من عداهم منه ، وقيل : هم داخلون هنا فى العموم وإن لم نقل بعثته صلى الله تعالى عليه وسلم إليهم لأنهم وقفوا بواسطة لإرساله عليه الصلاة والسلام على علوم جملة وأسرار عظيمة مما أودع فى كتابه الذى فيه بناء ما كان وما يكون عبارة وإشارة وأنى سعادة أعظم من التحلى بزينة العلم ؟ وكونهم عليهم السلام لا يجهلون شيئا مما لم يذهب إليه أحد من المسلمين ، وقيل : لأنهم أظهروا من فضاهم على لسانه الشريف ما أظهره .

وقال بعضهم : إن الرحمة فى حق الكفار أنهم بيعته ﷺ من الحسب والمسخ والقذف والاستئصال ، وأخرج ذلك الطبراني . والبيهقي . وجماعة عن ابن عباس ، وذكر أنها فى حق الملائكة عليهم السلام الآمن من نحو ما ابتلى به هاروت وماروت ، وأيد بها ذكره صاحب الشفاء أن النبي ﷺ قال لجبريل عليه السلام : هل أصابك من هذه الرحمة شيء ؟ قال : نعم كنت أخشى العاقبة فأمنت لثناء الله تعالى على فى القرآن بقوله سبحانه (ذى قوة عند ذى العرش مكين) وإذا صح هذا الحديث لزم القول بشمول العالمين للملائكة عليهم السلام إلا أن الجلال السيوطى ذكر فى تزيين الأرائك أنه لم يوقف له على اسناد ، وقيل المراد بالمسلمين جميع الخلق فإن العالم ما سوى الله تعالى وصفاته جل شأنه ، وجمع جمع العقلاء تغليبا للاشرف على غيره • وكونه ﷺ رحمة للجميع باعتبار أنه عليه الصلاة والسلام واسطة الفيض الإلهى على الممكّنات على حسب القوابل ، ولذا كان نوره ﷺ أول المخلوقات ، فى الخبر أول ما خلق الله تعالى نور نبيك يا جابر ، وجاء «الله تعالى المعطى وأنا القاسم» وللصوفية قدست أسرارهم فى هذا الفصل كلام فوق ذلك ، وفى مفتاح السعادة لابن القيم أنه لولا النبوات لم يكن فى العالم علم نافع البتة ولا عمل صالح ولا صلاح فى معيشة ولا قوام لمملكة ولكان الناس بمنزلة البهائم والسباع العادية والكلاب الضارية التى يبدو بعضها على بعض ، وكل خير فى العالم فمن آثار النبوة وكل شر وقع فى العالم أو يسبب فبسبب خفاء آثار النبوة ودروسها فالعالم جسده وحواسه النبوة ولا قيام للجسد بدون روحه ، ولهذا إذا انكسفت شمس النبوة من العالم ولم يبق فى الأرض شيء من آثارها البتة انشقت سماؤه وانتشرت كواكبها وكورت شمسها وخسف قمره وتسفت جباله وزلزلت أرضه وأهلك من عليها فلا قيام للعالم إلا بآثار النبوة اهـ ، وإذا سلم هذا علم منه بواسطة كونه ﷺ أكمل النبيين وما جاء به أجل مما جاؤا به عليهم السلام وإن لم يكن فى الأصول اختلاف وجه كونه عليه الصلاة والسلام أرسل رحمة للعالمين أيضا لكن لا يخلو ذلك عن بحث .

وزعم بعضهم أن العالمين هنا خاص بالمؤمنين وليس بشيء ، ولو اُحد من الفضلاء كلام طويل فى هذه الآية الكريمة نقض فيه وأبرم ومنع وسلم ولا أرى له منشأ سوى قلة الإطلاع على الحق الحقيق بالاتباع ،

وأنت متى أخذت العناية بيدك بعد الاطلاع عليه سهل عليك رده ولم يهولك هزله وجده ، والذي اختاره أنه عليه السلام إنما بعث رحمة لكل فرد فرد من العالمين ملائكتهم وانسهم وجنهم ولا فرق بين المؤمن والكافر من الانس والجن في ذلك ، والرحمة متفاوتة ولبعض من العالمين المعلى والقيب منها ، وما يرى أنه ليس من الرحمة فهو إما منها في النظر الدقيق أو ليس مقصودا بالقصد الاول كسائر الشرور الواقعة في العالم بناء على ما حقق في محله أن الشر ليس داخلا في قضاء الله تعالى بالذات ، وما هرطاهر في عموم العالمين الكفار ما أخرجه مسلم عن أبي هريرة قال : قيل يا رسول الله ادع على المشركين قال : «إني لم أبعث لعانا وإنما بعثت رحمة» ولعله يؤيد نصب (رحمة) في الآية على الحال كقوله عليه السلام الذي أخرجه البيهقي في الدلائل عن أبي هريرة «إنما أنا رحمة مهداة» ولا يشين احتمال التعليل مذهب إليه الإشارة من عدم تعليل أفعاله عز وجل فإن الماتر يديده وكذا الحناية ذهبوا إلى خلافه ووردوه بما لا مزيد عليه ، على أنه لا مانع من أن يقال فيه بما قيل في سائر مآظهم التعليل ووجود المانع هنا توهم محض فتدبر ؛ ثم لا يخفى أن تعلق (للعالمين) برحمة هو الظاهر .  
وقال ابن عطية : يحتمل أن يتعلق بأرسلناك ، وفي البحر لا يجوز على المشهور أن يتعلق الجار بعد إلا بالفعل قبلها إلا إن كان العامل مفرغا له نحو ما مررت إلا يزيد .

﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحِي إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ ذهب جماعة إلى أن في الآية حصرين بناء على أن أنما المفتوحة تفيد ذلك كالمكسورة ، والاول لقصر الصفة على الموصوف والثاني لقصر الموصوف على الصفة فالثاني قصر فيه الله تعالى على الوجدانية والاول قصر فيه الوحي على الوجدانية ، والمعنى ما يوحى إلى إلا اختصاص الله تعالى بالوجدانية .

واعترض بأنه كيف يقصر الوحي على الوجدانية وقد أوحى إليه عليه السلام أمور كثيرة غير ذلك كالتكاليف والقصص ، وأجيب بوجهين . الاول أن معنى قصره عليه أنه الاصل الاصيل وما عاده راجع اليه أو غير منظور اليه في جنبه فهو قصر ادعائي ، والثاني أنه قصر قلب بالنسبة إلى الشرك الصادر من الكفار ، وكذا الكلام في القصر الثاني . وأنكر أبو حيان إفادة أما المفتوحة الحصر لأنها مؤولة بمصدر واسم مفرد وليست كالمكسورة المؤولة بما وإلا وقال : لا تعلم خلافا في عدم إفادتها ذلك والخلاف إنما هو في إفادة إنما المكسورة إياه .  
وأنت تعلم أن الزمخشري . وأكثر المفسرين ذهبوا إلى إفادتها ذلك ، والحق مع الجماعة ، ويؤيده هنا أنها بمعنى المكسورة لوقوعها بعد الوحي الذي هو في معنى القول ولأنها مقولة (قل) في الحقيقة ولا شك في إفادتها التأكيد فإذا اقتضى المقام القصر فيهما نحن فيه انضم إلى التأكد لكنه ليس بالوضع في المكسورة فقد جاء بما لا يحتمله كقوله تعالى : (وظن داود أنما قتناه) ولذا فسر الزمخشري بقوله ابتليناه لا بحاله مع تصريحه بالحصر هنا ، نعم في توجيه القصر هنا بما سمعت من كونه قصر الله تعالى على الوجدانية ما سمعته في آخر سورة الكهف فتذكر .

وجوز في - ما - في «إنما يوحى» أن تكون موصولة وهو خلاف الظاهر . وتجوز به فيما بعد بعيد جدا موجب لتكلف لا يخفى ﴿قُلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ١٠٨﴾ أي متقارون لما يوحى إلى من التوحيد ، وهو استفهام يتضمن الأمر بالانقياد ، وبعضهم فسر الاسلام بلازمه وهو إخلاص العباد له تعالى وما أشرنا إليه أولى .

والفاء للدلالة على أن ما قبلها موجب لما بعدها قالوا فيه دلالة على أن صفة الوجدانية يصح أن يكون طريقها إلى السمع بخلاف إثبات الواجب فان طريقه العقل لئلا يلزم الدور .  
قال في شرح المقاصد : ان بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وصدقهم لا يتوقف على الوجدانية فيجوز التمسك بالدالة السمعية كاجماع الانبياء عليهم السلام على الدعوة إلى التوحيد ونفي الشريك . وكالتصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك ، وما قيل إن التعدد يستلزم الامكان لما عرفت من أدلة التوحيد وما لم تعرف أن الله تعالى واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم تأت إثبات البعثة والرسالة ليس بشئ . لأن غاية استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف ، وسبب الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته انتهى .

وتفريع الاستفهام هنا صريح في ثبوت الوجدانية بما ذكر ، وقول صاحب الكشف : إن الآية لا تصلح دليلا لذلك لأنه إنما يوحى إليه ﷺ ذلك مبرهنا لا على قانون الخطابة فلعل نزولها كان مصحوبا بالبرهان العقلي ليس بشئ . لظهور أن التفريع على نفس هذا الموحى ، وكون نزوله مصحوبا بالبرهان العقلي والتفريع باعتبارها غير ظاهر ﴿ فَاِنْ تَوَلَّوْا ﴾ عن الاسلام ولم يلتفتوا إلى ما يورجه ﴿ قُلْ ﴾ لهم ﴿ مَا اذْنُكُمْ ﴾ أى اعلتكم ما أمرت به أو حرى لكم ، والايذان إنمال من الاذن وأصله العلم بالاجازة فى شئ . وقرئ به ثم تجوز به عن مطلق العلم وصيغ منه الافعال ، وكثيرا ما يتضمن معنى التحذير والانذار وهو يتعدى لمفعولين الثانى منهما مقدر كما أشير اليه . وقوله تعالى ﴿ عَلَى سَوَاءٍ ﴾ فى موضع الحال من المفعول الاول أى كائنين على سواء فى الاعلام بذلك لم أخص أحدا منكم دون أحد . وجوز أن يكون فى موضع الحال من الفاعل والمفعول معا أى مستويا أنا وأنتم فى المعادة أو فى العلم بما اعلتكم به من وحدانية الله تعالى لقيام الأدلة عليها . وقيل ما اعلهم ﷺ به يجوز أن يكون ذلك وأن يكون وقوع الحرب فى البين واستوائهم فى العلم بذلك جاء من اعلامهم به وهم يعلمون أنه عليه الصلاة والسلام الصادق الأمين وإن كانوا يجحدون بعض ما يخبر به عناداً فذكر به . وجوز أن يكون الجار والمجرور فى موضع الصفة لمصدر مقدر أى لإذنانا على سواء . وأن يكون فى موضع الخبر لأن مقدرة أى اعلتكم أى على سواء أى عدل واستقامة رأى بالبرهان الثبوتى وهذا خلاف المتبادر جداً . وفى الكشف أن قوله تعالى ( اذنتكم ) الخ استعارة تمثيلية شبه بمن بينه وبين أعدائه هدنة فأحس بغدرهم فنبذ اليهم العهد وشهر النبذ وأشاعه وأذهم جميعا بذلك وهو من الحسن بمكان ﴿ وَإِنْ أَدْرَى ﴾ أى ما أدرى ﴿ أَقْرَبُ أَمْ بَعِيدٌ مَا تُوعَدُونَ ۝ ١٠٩ ﴾ من غلبة المسلمين عليكم وظهور الدين أو الحشر مع كونه آتيا لا محالة ، والجملة فى موضع نصب بأدرى . ولم يحى التركيب أقرب ما توعدون أم بعيد لرعاية الفواصل .

﴿ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ مِنَ الْقَوْلِ ﴾ أى ما يتجهرون به من الطعن فى الاسلام وتكذيب الآيات التى من جملتها ما نطق بهجى الموعود ﴿ وَيَعْلَمُ مَا تَكْتُمُونَ ۝ ١١٠ ﴾ من الاحقاد للمسلمين فيجازيكم عليه نقيرا وقطميرا ﴿ وَإِنْ أَدْرَى لَعَلَّهُ فِتْنَةً لَكُمْ ﴾ أى ما أدرى لعل تأخير جزائكم ( ١ ) استدراج لكم وزيادة فى

افتتانكم أو امتحانكم لينظر كيف تعملون . وجملة ( لعله ) الخ في موضع المفعول على قياس ما تقدمه . والكوفيون يجرّون لعل مجرى هل في كونها معلقة . قال أبو حيان : ولا أعلم أحدا ذهب إلى أن لعل من أدوات التعليق وإن كان ذلك ظاهراً فيها . وعن ابن عباس في رواية أنه قرأ ( أدرى ) بفتح الياء في الموضعين تشبيها لها بياء الإضافة لفظاً وإن كانت لام الفعل ولا تفتح إلا بما مل . وأنكر أن مجاهد فتح هذه الياء .

( وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ ۝ ١١ ) أي وتمتع لكم وتأخير إلى أجل مقدر تقتضيه مشيئته المبنية على الحكم البالغة ليكون ذلك حجة عليكم . وقيل المراد بالحين يوم بدر . وقيل يوم القياسة ﴿ قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ ﴾ حكاية لدعائه ﷺ . وقرأ الأكثر ( قل ) على صيغة الأمر . والحكم القضاء . والحق العدل أي رب اقض بيننا وبين أهل مكة بالعدل المقتضى لتعجيل العذاب والتشديد عليهم فهو دعاء بالتعجيل والتشديد وإلا فكل قضائه تعالى عدل وحق . وقد استجيب ذلك حيث عذبوا بدر أي تعذيبه .

وقرأ أبو جعفر ( رب ) بالضم على أنه منادى مفرد كما قال صاحب اللوامح ، وتعبه بأن حذف حرف النداء من اسم الجنس شاذ بابه الشعر . وقال أبو حيان : إنه ليس بمنادى مفرد بل هو منادى مضاف إلى الياء حذف المضاف إليه وبني على الضم كقبل وبعد وذلك لغة حكاها سيدييه في المضاف إلى ياء المتكلم حال ندائه ولا شذوذ فيه . وقرأ ابن عباس . وعكرمة . والجحدري . وابن محيصن ( ربى ) بياء ساكنة ( أحكم ) على صيغة التفضيل أي أنفذ أو أعدل حكماً أو أعظم حكمة . فربى أحكم مبتدا وخبره .

وقرأت فرقة ( أحكم ) فعلا ماضيا ﴿ وَرَبَّنَا الرَّحْمَنُ ﴾ مبتدا وخبر أي كثير الرحمة على عباده . وقوله سبحانه ﴿ الْمُسْتَعَانُ ﴾ أي المطلوب منه العون خبر آخر للبتداء . وجوز كونه صفة للرحمن بناء على أجرائه مجرى العلم . وإضافة الرب فيها سبق إلى ضميره ﷺ خاصة لما أن الدعاء من الوظائف الخاصة به عليه الصلاة والسلام كما أن إضافته هنا إلى ضمير الجمع المتظلم للدومنين أيضا لما أن الاستعانة من الوظائف العامة لهم .

( عَلَى مَا تَصِفُونَ ۝ ١١٢ ) من الحال فانهم كانوا يقولون : إن الشركة تكون لهم وإن راية الاسلام تخفق ثم تسكن وإن المتوعد به لو كان حقا لنزل بهم إلى غير ذلك مما لا خير فيه فاستجاب الله عز وجل دعوة رسوله ﷺ فنجب آمالهم وغير أحوالهم ونصر أوليائه عليهم فاصابهم يوم بدر ما أصابهم والجملة اعتراض تذييلي . قرر لمضمون ما قبله . وروى أن النبي عليه الصلاة والسلام قرأ على أبي رضى الله تعالى عنه ( يصفون ) بياء الغيبة ورويت عن ابن عامر . وعاصم . هذا وفي جعل خاتم الانبياء عليهم الصلاة والسلام وما يتعلق به .

خاتمة لسورة الانبياء طيب كما قال الطيبي يتصوع منه مسك الختام .

( ومن باب الإشارة في الآيات ) « ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل » قبل ذلك الرشد إثبات الحق جل شأنه على ما سواه سبحانه ، ومثل الجنيد متى آتاه ذلك ؟ فقال : حين لا متى « قال أتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم » فيه إشارة إلى أن طلب المحتاج من المحتاج سقه في رأيه وفضله في عقله .

وقال حمدون القصار : استعانة الخالق بالخالق كاستعانة المسجون بالمسجون (قلنا يانار كوني بردا وسلاما على إبراهيم) قال ابن عطاء : كان ذلك لسلامة قلب إبراهيم عليه السلام وخلوه من اللغات إلى الأسباب وصحة

قوله على الله تعالى ، ولذا قال عليه السلام حين قال له جبريل عليه السلام : ألك حاجة ؟ أما إليك فلا (فقهناها سليمان) فيه إشارة إلى أن الفضل بيد الله تعالى يؤتیه من يشاء ولا تعلق له بالصغر والكبر فكم من صغير أفضل من كبير بكثير (ولما آتينا حكما) قيل معرفة بأحكام الربوبية (وعلا) معرفة بأحكام العبودية (وسخرنا مع داود الجبال يسبحن) قيل كان عليه السلام يخلو في الكهوف لذكره تعالى وتسبيحه فيشاركه في ذلك الجبال ويسبحن معه ، وذكر بعضهم أن الجبال لكونها غالية عن صنع الخلق حالية بأنوار قدرة الحق يحب العاشقون الخلوة فيها ، ولذا تحنت ﷺ في غار حرام •

واختار كثير من الصالحين الانقطاع للعبادة فيها (وأيوب إذ نادى ربه أنى مسنى الضر وأنت أرحم الراحمين) ذكر أنه عليه السلام قال ذلك حين قصدت دودة قلبه ودودة لسانه فخاف أن يشغل موضع فكره وموضع ذكره ، وقال جعفر : كان ذلك منه عليه السلام استدعاء للجواب من الحق سبحانه ليسكن إليه ولم يكن شكوى وكيف يشكو المحب حبيبه وكل ما فعل المحبوب محبوب وقد حفظ عليه السلام آداب الخطاب (وذا التون إذ ذهب مغاضبا فظن أن لن نقدر عليه) قيل إن ذلك رشحة من دن خمر الدلال ، وذكروا أن مقام الدل دون مقام العبودية المحضة لعدم فناء الإرادة فيه ولذا نادى عليه السلام (لإله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين) أى حيث اختلج في سرى أن أريد غيره ما أردت (وذكرنا إذ نادى ربه رب لا تنذرني فردا وأنت خير الوارئين) قيل إنه عليه السلام أراد ولدا يصلح لأن يكون محلا لانفشاء الأسرار الإلهية إليه فان العارف متى كان فردا غير واعد من يفشى إليه السر ضاق ذرعه (ويدعوننا رغبا ورهبا) قيل أى رغبة فينا ورهبة عما سوانا أو رغبة في لقائنا ورهبة من الاحتجاب عنا (وكانوا لنا خاشعين) •

قال أبو يزيد : الخشوع خود القلب عن الدعاوى ، وقيل الفناء تحت أذيال العظمة ورداء الكبرياء (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) أكثر الصوفية قدست أسرارهم على أن المراد من العالمين جميع الخلق وهو رحمة ﷺ لكل منهم إلا أن الحظوظ متغاوثة ويشترك الجميع في أنه عليه الصلاة والسلام سبب لوجودهم بل قالوا : إن العالم كله مخلوق من نوره ﷺ ، وقد صرح بذلك الشيخ عبد الغنى النابلسي قدس سره في قوله وقد تقدم غير مرة :

طه النبي تكونت من نوره كل الخليقة ثم لو ترك القطا

وأشار بقوله لو ترك القطا إلى أن الجميع من نوره عليه الصلاة والسلام وجه الانقسام إلى المؤمن والكافر بمد تمكنه فتأمل ، هذا ونسأل الله تعالى أن يجعل حظنا من رحمته الحظ الوافر وأن ييسر لنا أمور الدنيا والآخرة بلطفه المتواتر •

## ﴿سورة الحج ٢٢﴾

أخرج ابن مردويه عن ابن عباس . وابن الزبيرى رضى الله تعالى عنهم أنها نزلت بالمدينة وهو قول الضحاك وقيل لها مكية ، وأخرج أبو جعفر النحاس عن مجاهد عن ابن عباس أنها مكية سوى ثلاث آيات (هذان خصمان) إلى تمام الآيات الثلاث فانها نزلت بالمدينة ، وفرواية عن ابن عباس إلا أربع آيات (هذان خصمان) إلى قوله تعالى : (عذاب الحريق) •

وأخرج ابن المنذر عن قتادة أنها مدنية غير أربع آيات (وما أرسلنا من قبلك من رسول - إلى - عذاب يوم عقيم) فانها مكيات ، والأصح القول بأنها مختلطة فيها مدني ومكي وإن اختلف في التعيين وهو قول الجمهور. وعدة آياتها ثمان وتسعون في الكوفي وسبع وتسعون في المكي وخمس وتسعون في البصري وأربع وتسعون في الشامي. ووجه مناسبتها للسورة التي قبلها ظاهر ، وجاء في فضلها ما أخرجه أحمد . وأبو داود . والترمذي . وابن مردويه . والبيهقي في سننه عن عقبه بن عامر رضى الله تعالى عنه قال : قلت يا رسول الله أفضلت سورة الحج على سائر القرآن بسجدين ؟ قال : نعم فمن لم يسجدهما فلا يقرأهما . والروايات في أن فيها سجدين متعددة مذكورة في الدر المنثور ، نعم أخرج ابن أبي شيبة من طريق العريان المجاشعي عن ابن عباس قال : في الحج سجدة واحدة وهي الأولى كما جاء في رواية . (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ) خطاب يعم حكمه المكلفين عند النزول ومن سيتنظم في سلكهم بعد من الموجودين القاصرين عن رتبة التكليف والحادثين بعد ذلك إلى يوم القيامة لكن لا بطريق الحقيقة عندنا بل بطريق التغليب أو تميم الحكم بدليل خارجي فان خطاب المشافة لا يتناول من لم يكلف بعد وهو خاص بالمكلفين الموجودين عند النزول خلافا للجنابة وطائفة من السلفيين والفقهاء حيث ذهبوا إلى تناوله الجميع حقيقة ، ولا خلاف في دخول الاناث كما قال الأمدى في نحو الناس مما يدل على الجمع ولم يظهر فيه علامة تذكير ولا تأنيث وإنما الخلاف في دخولهن في نحو ضمير (اتقوا) والمسلمين فذهبت الشافعية . والأشاعرة . والجمع الكثير من الحنفية . والمعتزلة إلى نفيه ، وذهبت الجنابة . وابن داود . وشذوذ من الناس إلى إثباته ، والدخول هنا عندنا بطريق التغليب .

وزعم بعضهم أن الخطاب خاص بأهل مكة وليس بذلك ، والمأمور به مطلق التقوى الذي هو التجنب عن كل ما يؤثم من فعل وترك ويندرج فيه الإيمان بالله تعالى واليوم الآخر حسبا ورد به الشرع اندراجا أوليا لكن على وجه يعم الاجداد والدوام ، والمناسب لتخصيص الخطاب بأهل مكة أن يراد بالتقوى المرتبة الأولى منها وهي التوقى عن الشرك ، والتعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضمير المخاطبين لتأييد الأمر وتأکید لإيجاب الامتنال به ترهيبا وترغيبا أى احذروا عقوبة مالك أبركم ومريبكم ، وقوله تعالى :

(إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ) تعليل لموجب الأمر بذكر أمر هائل فان ملاحظة عظم ذلك وهوله وفضاعة ما هو من مبادئه ومقدماته من الأحوال والأحوال التي لا ملجأ منها سوى التدرج بلباس التقوى مما يوجب مزيد الاعتناء بتلاصقه وملازمته لا محالة والزلزلة التحريك الشديدا للازعاج العنيف بطريق التكرير بحيث يزيل الأشياء من مقارها ويخرجها عن مراكزها ، وإضافتها إلى الساعة إما من إضافة المصدر إلى فاعله لكن على سبيل المجاز في النسبة كما قيل في قوله تعالى : ( بل مكر الليل والنهار ) لأن المحرك حقيقة هو الله تعالى والمفعول الأرض أو الناس أو من إضافته إلى المفعول لكن على أجرائه مجرى المفعول به اتساعا كما في قوله :

• ياسارق الليلة أهل الدار • وجوز أن تكون الإضافة على معنى في وقد أثبتنا بعضهم وقال بهافي الآية السابقة ، وهي عند بعض المذكورة في قوله تعالى : ( إذا زلزلت الأرض زلزالها ) وتكون على ما قيل عند النسخة الثانية وقيام الساعة بل روى عن ابن عباس أن زلزلة الساعة قيامها •

وأخرج أحمد . وسعيد بن منصور . وعبد بن حميد . والنسائي . والترمذي . والحاكم وصححه . عن عمران

ابن حصين قال : لما نزلت ( يا أيها الناس - إلى - ولكن عذاب الله شديد ) كان صلى الله تعالى عليه وسلم في سفر (١) فقال : أتدرون أى يوم ذلك ؟ قالوا : الله تعالى ورسوله أعلم . قال : ذلك يوم يقول الله تعالى لآدم عليه السلام ابعت بعث النار قال : يارب وما بعث النار ؟ قال : من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين إلى النار وواحد إلى الجنة فانشأ المسلمون يكون فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : قاربوا وسددوا وأبشروا فانها لم تكن نبوة قط إلا كان بين يديها جاهلية فتموخذ العدة من الجاهلية فان تمت وإلا كملت من المنافقين ومما مثلكم في الأمم إلا كمثل الرقة في ذراع الدابة أو كالشامة في جنب البعير ثم قال : إني لأرجو أن تكونوا نصف أهل الجنة فكبروا ثم قال : إني لأرجو أن تكونوا ثلث أهل الجنة فكبروا ثم قال : إني لأرجو أن تكونوا نصف أهل الجنة فكبروا قال : ولا أدري قال الثلثين أم لا ، وحديث البعث مذكور في الصحيحين وغيرهما لكن بلفظ آخر وفيه كالمذكور ما يؤيد كون هذه الزلزلة في يوم القيامة وهو المروى عن الحسن .

وأخرج ابن المنذر . وغيره عن علقمة . والشعبي . وعبيد بن عمير أنها تكون قبل طلوع الشمس من مغربها ، وإضافتها إلى الساعة على هذا لكونها من أماراتها ، وقد وردت آثار كثيرة في حدوث زلزلة عظيمة قبل قيام الساعة هي من أضرائها إلا أن في كون تلك الزلزلة هي المراد هنا نظرا اذ لا يناسب ذلك كون الجملة تعليلا لموجب أمر جميع الناس بالتحقوى ، ثم أنها على هذا القول على معناها الحقيقي وهو حركة الأرض العنيفة ، وتحدث هذه الحركة بتحريك ملك بناء على ما روى أن في الأرض عروقا تقبى إلى جبل قاف وهي بيد ملك هناك فإذا أراد الله عز وجل أمرا أمره أن يحرك عرقا فاذحرك زلزلت الارص .

وعند الفلاسفة أن البحار إذا احتبس في الأرض وغلظ بحيث لا ينفذ في مجاريها لشدة استحصافها وتكاثفها اجتمع طالبا للخروج ولم يمكنه فزلزلت الأرض ، وربما اشتدت الزلزلة فخسفت الأرض فيخرج نار لشدة الحركة الموجبة لاشتعال البخار والدخان لا سيما إذا امتزجا امتزاجا مقربا إلى الدهنية ، وربما قويت المادة على شق الأرض فتحدث أصوات هائلة ، وربما حدثت الزلزلة من تساقط عوالى وهداث في باطن الأرض فيتموج بها الهواء المحتقن فتزلزل به الأرض ، وقليل ما تنزلزل بسقوط قل الجبال عليها لبعض الاسباب . ومما يتأنس به للقول بأن سببها احتباس البخار الغليظ وطلبه للخروج وعدم تيسره له كثرة الزلازل في الأرض الصلبة وشدتها بالنسبة إلى الأرض الرخوة ، ولا يخفى أنه إذا صح حديث في بيان سبب الزلزلة لا ينبغي العدول عنه وإلا فلا بأس بالقول برأى الملاسفة في ذلك وهو لا يتنافى القول بالفاعل المختار كما ظن بعضهم ، وهي على القول بانها يوم القيامة قال بعضهم : على حقيقتها أيضا ، وقال آخرون : هي مجاز عن الاحوال والشدائد التي تكون في ذلك اليوم ، وفي التعبير عنها بالشئ . إيدان بأن العقول قاصرة عن إدراك كنهها والعبارة ضيقة لا تحيط بها إلا على وجه الإبهام . وفي البحر أن إطلاق الشئ عليها مع أنه لم توجد بعد يدل على أنه يطلق على المعدوم ، ومن من ذلك قال : إن إطلاقه عليها ليقين وقوعها وصيرورتها إلى الوجود لا محالة .

(يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ) الظاهر أن الضمير المنصوب في ( ترونها ) للزلزلة لأنها المحذ عنها ، وقيل هو للساعة وهو كما ترى ، و( يوم ) منتصب بتذهل قدم عليه للاهتمام ، وقيل بمعظم ، وقيل

باجتهار اذكر ؛ وقبل هو بدل من (الساعة) وفتح لبنائه كما قيل في قوله تعالى (هذا يوم ينفع) على قراءة يوم بالفتح ، وقبل بدل من (زلزلة) أو منصوب به إن اغتفر الفصل بين المصدر ومعموله الظرف بالخبر ، وجلة (تذهل) على هذه الأوجه في موضع الحال من ضمير المفعول والعائد محذوف أى تذهل فيها ، والذهول شغل يورث حزنا ونسيانا ، والمرضة هى التى في حال الارضاع ملقمة ثديها وهى بخلاف المرضع بلاهاء فانها التى من شأنها أن ترضع وإن لم تبشر الارضاع في حال وصفها به ، وخص بهض نحاة الكوفة أم الصبي بمرضة بالهاء والمستأجرة بمرضع ويرده قول الشاعر :

كرضة أولاد أخرى وضيعت    بنى بطنها هذا الضلال عن القصد  
والتعبير به هنا ليدل على شدة الأمر وتفاقم الهول ، والظاهر أن ما موصولة والعائد محذوف أى عن الذى أرضعته ، والتعبير بما لنا كيد الدهول وكون الطفل الرضيع بحيث لا يخطر ببالها أنه ماذا لأنها تعرف شيئته لكن لا تدرى من هو بخصوصه ، وقيل مصدرية أى تذهل عن ارضاعها ، والاول دل على شدة الهول وكما لا الزعاج ، والكلام على طريق التمثيل وأنه لو كان هناك مرضعة ورضيع لذهلت المرضعة عن رضيعها في حال ارضاعها إياه لشدة الهول وكذا ما بعد ، وهذا ظاهر اذا كانت الزلزلة عند النفخة الثانية أو في يوم القيامة حين أمر آدم عليه السلام ببعث بعث النار وبعث الجنة ان لم نقل بأن كل أحد يحشر على حاله التى فارق فيها الدنيا فتحشر المرضعة مرضعة والحامل حاملة كما يورد في بعض الآثار ، وأما اذا قلنا بذلك أو يكون الزلزلة في الدنيا فيجوز أن يكون الكلام على حقيقته ، ولا يضركى كونه تمثيلا أن الأمر اذذاك أشد وأعظم وأهول وما وصف واطم لشيوخ ما ذكر في التهويل كما لا يخفى على المنصف النليل \*

وقرى (تذهل) من الازهاال مبنيًا للمفعول ، وقرأ ابن أبي عبلة . والبنائي (تذهل) منه مبنيًا للمفاعل و«كل» بالنصب أى يوم تذهل الزلزلة ، وقيل : الساعة كل مرضعة ﴿ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا ﴾ أى تلقى ذات جنين جنينها غير تمام ، وإنما لم يقل وتضع كل حاملة ما حملت على وزان ما تقدم لما أن ذلك ليس نصا في المراد وهو وضع الجنين بخلاف ما في النظم الجليل فانه نص فيه لأن الحمل بالفتح ما يحمل في البطن من الولد ، وإطلاقه على نحو الثمرة في الشجرة للتشبيه بحمل المرأة ، وللتخصيص على ذلك من أول الأمر لم يقل وتضع كل حاملة حملها كذا قيل . وتعقب بأن في دعوى تخصص الحمل بما يحمل في البطن من الولد وإن اطلأقه على نحو الثمرة في الشجرة للتشبيه بحثا في البحر الحمل بالفتح ما كان في بطن أو على رأس شجرة \*

وفي القاموس الحمل ما يحمل في البطن من الولد جمعه حامل وآحمال وحملت المرأة تحمل عقلت ولا يقال حملت به أو قليل وهى حامل وحاملة ، والحمل ثمر الشجر ويكسر أو الفتح لما بطن من ثمره والكسر لما ظهر أو الفتح لما كان في بطن أو على رأس شجرة والكسر لما على ظهر أو رأس أو ثمر الشجر بالكسر ما لم يكبر فاذا كبر الفتح جمعه احمال وحمول وحمالاه ، وقيل : المتبادر وضع الجنين بأى عبارة كان التعبير إلا أن ذات حمل أبان في التهويل . من حامل أو حاملة لاشعاره بالصحة المشعرة بالملازمة فيشعر الكلام بأن الحامل تضع اذ ذاك الجنين المستقر في بطنها المتمكن فيه هذا مع ما في الجمع من ما يشعر بالمصاحبة وما يشعر بالمقارفة وهو الوضع من اللطف فتأمل فلسلك الذهن اتساع \* ﴿ وَقَرَى النَّاسَ ﴾ بفتح الناء والراء على خطاب كل واحد من مخاطبين برؤية الزلزلة والاختلاف بالجمعية

والافراد لما أن المرئي في الأول هي الزلزلة التي يشاهدها الجميع وفي الثاني حال من عدا المخاطب منهم فلا بد من افراد المخاطب على وجه يعم كل واحد منهم لكن من غير اعتبار اتصافه بتلك الحالة فان المراد بيان تأثير الزلزلة في المرئي لافي الراي باختلاف مشاعره لأن مداره حشية رؤيته للزلزلة لالغيرها كأنه قيل وتصير الناس سكاري الخ ، وإنما أوتر عليه ما في التنزيل للايدان بكال ظهور تلك الحال فيهم وبلوغها من الجلاء إلى حد لا يكاد يخفى على أحد قاله غير واحد .

وجوز بعضهم كون الخطاب للنبي ﷺ ، والأول أبطل في التويل ، والرؤية بصرية و(الناس) مفعولها ، وقوله تعالى (سُكَارَى) حال منه أى يراهم كل واحد مشاهين للسكاري ، وقوله تعالى (وَمَا هُمْ بِسُكَارَى) أى حقيقة حال أيضا لكنها مؤكدة والحال المؤكد تقتزن بالواو لا سيبا إذا كانت جملة اسمية . فلا يقال : إنه إذا كان معنى قوله تعالى ( ترى الناس سكاري) على التشبيه يكون (وما هم بسكاري) بالمعنى المذكور مستغنى عنه ، ولا وجه لجملة حالا مؤكدة لمكان الواو ، وجوز أن يكون (ترى) بمعنى تظن فسكاري مفعول ثان ، وحينئذ يجوز أن يكون الكلام على التشبيه والجملة الاسمية في موضع الحال المؤكدة ، ويجوز أن يكون على الحقيقة فلا تأكيد هنا ، وأمر افراد الخطاب وما فيه من المبالغة بحاله ، وأياما كان فالمراد في قوله تعالى (وما هم بسكاري) استمرار النفي ، وأ كد بزيادة البلب للتنبيه على أن ما هم فيه ليس من المجهود في شئ . وإنما هو أمر لم يعهدوا قبله مثله ، وأشير إلى سببه بقوله تعالى ﴿ وَلَكِنْ عَذَابُ اللَّهِ شَدِيدٌ ﴾ ٢ أى ان شدة عذابه تعالى تجعلهم كما ترى ، وهو استدراك على ما في الاتصاف راجع إلى قوله تعالى (وما هم بسكاري) وزعم أبو حيان أنه استدراك عن مقدر كأنه قيل هذه أى الذهول والوضع ورؤية الناس سبكارى أحوال هيبة ولكن عذاب الله شديد وليس بهين وهو خلاف الظاهر جداً .

وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهم ( ترى ) بضم التاء وكسر الراء أى ترى الزلزلة الخالق جميع الناس سكاري . وقرأ الزعفراني ( ترى ) بضم التاء وفتح الراء ( الناس ) بالرفع على اسناد الفعل المجهول اليه ، والتأنيث على تأويل الجماعة . وقرأ أبو هريرة . وأبو زرعة . وابن جرير . وأبو نهيك كذلك إلا أنهم نصبوا ( الناس ) وترى على هذا متعدد إلى ثلاثة مفاعيل يا في البحر ، الأول الضمير المستتر وهو نائب الفاعل ، والثاني ( الناس ) والثالث ( سكاري ) وقرأ أبو هريرة . وابن نهيك ( سكاري ) بفتح السين في الموضعين وهو جمع تكسير . واحده سكران ، وقال أبو حاتم : هي لغة تميم ، وأخرج الطبراني . وغيره عن عمران بن حصين أن رسول الله ﷺ قرأ ( سكرى ) كعطشى في الموضعين ، وكذلك روى أبو سعيد الخدري وهي قراءة عبد الله . وأصحابه . وحذيفة وبها قرأ الآخرون . وابن سعدان . ومسعود بن صالح ، وتجمع الصفة على فعلى إذا كانت من الآفات والأمراض كقتلى وموتى وحرقى ، ولكون السكر جاريا مجرى ذلك لما فيه من تعطيل القوى والمشاعر جمع هذا الجمع فهو جمع سكران ، وقال أبو على الفارسي : يصح أن يكون جمع سكر كرمي وزمن ، وقد حكى سيبويه رجل سكر بمعنى سكران . وقرأ الحسن والأعرج . وأبو زرعة . وابن جبير والأعشى ( سكرى ) بضم السين فيهما ، قال الزمخشري : وهو غريب ، وقال أبو الفتح : هو اسم مفرد كالإشرى ( ٢ - ١٥ - ج - ١٧ - تفسير روح المعاني )

وبهذا أقتنى أبو علي وقد سأله عنه انتهى \*

وإلى كونه اسماً مفرداً ذهب أبو الفضل الرازي فقال : فعلى بضم الفاء من صفة الواحدة من الاناث لكنها لما جعلت من صفات الناس وهم جماعة أجريت الجماعة بمنزلة المؤنث الموحد ، وعن أبي ذرعة ( سكرى ) بفتح السين ( سكرى ) بضمها ، وعن ابن جبير ( سكرى ) بفتح السين من غير الف ( بسكرى ) بالضم والالف كما في قراءة الجمهور ، والخلاف في فعالى أهو جمع أو اسم جمع مشهور \*

( وَمَنْ النَّاسُ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ ) نزلت كما أخرج ابن أبي حاتم عن أبي مالك رضى الله تعالى عنه في النظر بين الحرث وكان جدلاً يقول الملائكة عليهم السلام بنات الله سبحانه والقرآن أساطير الأولين ولا يقدر الله تعالى شأنه على أحياء من بلى وصار تراباً ، وقيل في أبي جهل ، وقيل في أبي بن خلف وهى عامة في كل من تعاطى الجدال فيما يجوز وما لا يجوز على الله سبحانه من الصفات والافعال ولا يرجع إلى علم ولا برهان ولا نصفه ، وخصوص السبب لا يخرجها عن العموم ، وكان ذكرها اثر بيان عظم شأن الساعة المنتبة عن البعث لبيان حال بعض المنكرين لها ، ومحل الجار الرفع على الابتداء إما بحمله على المعنى أو بتقدير ما يتعلق به ، و ( بغير علم ) في موضع الحال من ضمير ( يجادل ) لا يضاح ما تشعر به المجادلة من الجهل أى وبعض الناس أو بعض كائن من الناس من ينازع في شأن الله عز وجل ويقول ما لاخير فيه من الأباطيل ملابساً الجهل ( وَيَتَّبِعُ ) فيما يتعاطاه من المجادلة أو في كل ما يأتى وما يندر من الأمور الباطلة التى من جملتها ذلك ( كُلُّ شَيْطَانٍ مَرِيدٌ ) متجرد للفساد معرى من الخير من قولهم : شجرة مرداء لا ورق لها ، ومنه قيل : رملة مرداء إذا لم تنبت شيئاً ، ومنه الأمرد لتجرده عن الشعر ، وقال الزجاج : أصل المريد والمراد المرتفع الاملس وفيه معنى التجرد والتعري ، والمراد به إما ابليس وجنوده واما رؤساء الكفرة الذين يدعون من دونهم إلى الكفر . وقرأ زيد بن علي رضى الله تعالى عنهما ( ويتبع ) خفيفاً

( كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَانَّهُ يَضِلُّ وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ ) ضمير ( عليه ) للشيطان وكذا الضمير المنصوب في ( تولاه ) والضمير في ( فانه ) والضميران المستتران في ( يضلّه ويهديه ) وضمير « أنه » للشأن وباقي الضمائر لمن . واختلف في إعراب الآية فقيل إن « أنه من تولاه » الخ نائب فاعل « كتب » والجملة في موضع الصفة الثانية لشيطان و « من » جزائية وجزاؤها محذوف و « فانه يضلّه » الخ عطف على « انه » مع ما في حيزها وما يتصل بها أى كتب على الشيطان أن الشأن من تولاه أى اتخذه ولياً وتبعه بهلكه فانه يضلّه عن طريق الجنة وثوابها ويهديه إلى طريق السعير وعذابها ، والفاء لتنصيل الإهلاك كما في قوله تعالى « فتوبوا إلى بارئكم فأتولوا أنفسكم » وعلى ذلك حمل الطيبي كلام الكشاف وهو وجه حسن إلا أن في كونه مراد الزمخشري خفاء ، وقيل ( من ) موصولة مبتدأ وجملة ( تولاه ) صلته والضمير المستتر عائده و ( أنه يضلّه ) في تأويل مصدر خبر مبتدأ محذوف أو مبتدأ خبره محذوف والجملة خبر الموصول ، ودخول الفاء في خبره على التشبيه بالشرط أى كتب عليه أن الشأن من تولاه فشاؤه أو فحق أنه يضلّه الخ . ويجوز أن تكون من شرطية والفاء جوابية وما بعدها مع المقدّر جواب الشرط . وقيل ضمير « انه » للشيطان

وهو اسم ان و ه من ، موصولة أو موصوفة - والاول أظهر - خبرها والضمير المستتر في «تولاه» لبعض الناس والضمير البارز لمن والجملة صلة أو صفة ، وقوله تعالى «فانه يضل» عطف على (أنه من تولاه) والمعنى ويتبع كل شيطان كتب عليه أنه هو الذي اتخذه بعد الناس وليا وانه يضل من اتخذه وليا فالاول كأنه توطئه للثاني أى يتبع شيطانا يختصا به مكتوبا عليه أنه وليه وأنه مضله فهو لا يالو جهداً في إضلاله ، وهذا المعنى أبين من المعنى السابق على احتمال كون من جزائية لدلالته على أن لكل واحد من المجادلين واحداً من مردة الشياطين، وارتضى هذا في الكشف وحمل عليه مراد صاحب الكشف .

وعن بعض الفضلاء أن الضمير في (أنه) للمجادل أى كتب على الشيطان أن المجادل من تولاه وقوله تعالى (فانه) الخ عطف على (أنه من تولاه) واعترض بأن اتصاف الشيطان بتولى المجادل إياه مقتضى المقام لا العكس وأنه لو جعلت من في (من تولاه) موصولة كما هو الظاهر لزم أن لا يتولاه غير المجادل وهذا الحصر يفوت بالمبالغة . وفي البحر الظاهر أن الضمير في (عليه) عائد على من لانه المحدث عنه ، وفي أنه وتولاه وفي فانه عائد عليه أيضا والفاعل بتولى ضمير من وكذا الهاء في يضل ، ويجوز أن يكون الهاء في أنه على هذا الوجه ضمير الشأن والمعنى أن هذا المجادل لكثرة جداله بالباطل واتباعه الشيطان صار اماما في الضلال لمن يتولاه فشأنه أن يضل من يتولاه انتهى، وعليه تكون جملة كتب الخ مستأنفة لاصفة للشيطان ، والاظهر جعل ضمير (عليه) عائدا على الشيطان وهو المروى عن قتادة ، وأياما كان فككتب بمعنى مضى وقدر ويجوز أن يكون على ظاهره ، وفي الكشف أن المكتبة عليه مثل أى كأنها كتب عليه ذلك لظهوره في حاله ، ولا يخفى ما في (يهديه) من الاستعارة التثنية التكمية . وقرئ (كتب) بمبدأ الفاعل أى كتب الله . وقرئ . (فانه) بكسر الهزة فالجمله خبر من أوجواب لها وقرأ الاعمش . والجعفي عن أبي عمرو (إنه فانه) بكسر الهزة فيهما ووجهه الكسر في الثانية ظاهر ، وأما وجهه في الأولى فهو كما استظهر أبو حيان اسناد (كتب) إلى الجملة اسنادا لفظيا أى كتب عليه هذا الكلام كما تقول كتبت إن الله تعالى يأمر بالعدل والاحسان أو تقدير قول وجعل الجملة معمولة له أو تضمنين الفعل معنى ذلك أى كتب عليه . وقولا في شأنه أنه من تولاه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ﴾ الخ لقامه للبحجة التي تلقم المجادلين في البعث حجرا اثر الاشارة إلى ما يؤول اليه أمرهم ، واستظهر أن المراد بالناس هنا الكفرة المجادلون المذكرون للبعث ، والتعبير عن اعتقادهم في حقه بالريب أى الشك مع أنهم جازمون بعدم امكانه اما للايذان بأن أنهى ما يمكن صدوره عنهم وإن كانوا في غاية ما يكون من المكابرة والعناد هو الارتياب في شأنه ، وأما الحزم بعدم الامكان فخارج من دائرة الاحتمال كما أن تنكيره وتصديره بكلمة الشك للاشعار بأن حقه أن يكون ضعيفا مشكوك الوقوع ، وإما للتنبية على أن جرمهم ذلك بمنزلة الريب الضعيف السكال وضوح دلائل الامكان ونهاية قوتها ، وإعالم يقل وإن ارتبم في البعث للمبالغة في تنزيه أمره عن شائبة وقوع الريب والاشعار بأن ذلك إن وقع فن جهمهم لا من جهته ، واعتبار استقرارهم فيه واحاطته بهم لا يتنافى اعتبار ضعفه وقلته لما أن ما يقتضيه ذلك هو دوام ملابسهم به لا قوته وكثرته ، ومن ابتدائية متعلقة بمحذوف وقع صفة للريب ، واستظهر أن المراد في ريب من امكان البعث لأنه الذى يقتضيه ما بعد ، وجوز أن يكون المراد من وقوع البعث ، واعترض بأن الدليل المشار اليه فيما بعد إنما يدل على الامكان مع ما يلزم من التكرار مع قوله تعالى الآتى (أن الله يبعث من فى القبور) وفيه

تأمل فتأمل ، وقرأ الحسن (من البعث) بفتح العين وهى لغة فيه كالجب والطرء فى الجلب والطرء عند البصريين ، وعند الكوفيين اسكان العين تخفيف وهو قياسى فى كل ما وسطه حرف حلق كالنهر والنهر والشعر والشعر .  
وقوله تعالى ﴿فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾ دليل جواب الشرط أو هو الجواب بتأويل أى وإن كنتم فى رب  
من البعث فانظروا إلى مبدأ خلقكم ليزول ريبيكم فانا خلقناكم الخ ، وقيل : التقدير فاخيركم واعلمكم انا خلقناكم  
الخ وليس بذاك ، وخلقهم من تراب فى ضمن خلق آدم عليه السلام منه أو بخلق الاغذية التى يتكون منها المني  
منه وهى وإن تكونت من سائر العناصر معه إلا أنه أعظم الاجزاء على ما قيل فلذلك خصه بالذكر من بينها ،  
واختيار الاول وجعل المعنى خالقناكم خلقا اجماليا من تراب ﴿ثُمَّ﴾ خلقناكم خلقا تفصيليا ﴿مِنْ نُطْفَةٍ﴾ أى  
منى من النطفة بمعنى التقاطر ، وقال الراغب : النطفة الماء الصافى ويعبر بها عن ماء الرجل ، قيل والتخصيص على  
هذا مع أن الخلق من مادين لأن معظم أجزاء الانسان مخلوق من ماء الرجل ، والحق أن النطفة كما يعبر بها عن  
منى الرجل يعبر بها عن المني مطلقا وكلام الراغب ليس ناصا فى نفي ذلك ، والظاهر أن المراد النطفة التى يخلق  
منها كل واحد بلا واسطة ، وقيل : المراد نطفة آدم عليه السلام وحكى ذلك عن النقاش وهو من البعد فى غايته .  
﴿ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ﴾ أى قطعة من الدم جامدة متكونة من المني ﴿ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ﴾ أى قطعة من اللحم متكونة  
من العلقمة وأصلها قطعة لحم بقدر ما مضغ ﴿مُخَلَّقَةٍ﴾ بالجر صفة (مضغة) وكذا قوله تعالى ﴿وَعَبْرٌ مُخَلَّقَةٌ﴾ .  
وقرأ ابن أبى عبيدة بالنصب فيهما على الحال من النكرة المتقدمة وهو قليل وقاسه سيبويه ، والمشهور المتبادر أن  
المخلقة المستبينة الخلق أى مضغة مستبينة الخلق مصورة ومضغة لم يستين خلقها وصورتها بعد ، والمراد تفصيل  
حال المضغة وكونها أولا قطعة لم يظهر فيها شيء من الاعضاء ثم ظهرت بعد ذلك شيئا فشيئا وكان مقتضى الترتيب  
المبنى على التدرج من المبادئ البعيدة إلى القريبة ان يقدم غير المخلقة وإنما أخرت لكونها عدم ملهكة وصيغة  
التفعيل لكثرة الاعضاء المختص كل منها بخلق وصورة ، وقيل : المخلقة المسواة للمساء من النقصان والعيب  
يقال خلق السواك والعود سواه وملسه وصخرة خلقاء أى لمساء وجبل أخلق أى ألمس ، فالمعنى من نطفة مسواة  
لأنقص فيها ولا عيب فى ابتداء خلقها ونطفة غير مسواة فيها عيب فالتطف التى يخلق منها الانسان متفاوتة  
منها ما هو كامل المخلقة ألمس من العيوب ومنها ما هو على عكس ذلك فيتبع ذلك التفاوت تفاوت الناس فى  
خلقهم وصورهم وطولهم وقصرهم وتماهم ونقصانهم ، وعن مجاهد ، وقتادة ، والشعبي ، وأبى العالية وعكرمة أن  
المخلقة التى تم لها مدة الحمل وتوارد عليها خلق بعد خلق وغير المخلقة التى لم يتم لها ذلك وسقطت ، واستدل له  
بما أخرجه الحكييم الترمذى فى نوادر الاصول . وابن جرير . وابن أبى حاتم عن ابن مسعود قال : النطفة إذا  
استقرت فى الرحم أخذها ملك الارحام بكفه فقال : يارب مخلقة أم غير مخلقة ؟ فان قيل : غير مخلقة لم تكن نسمة  
وقد فها الرحم دما وإن قيل : مخلقة قال : يارب ذكر أم أنثى شقى أم سعيد ما لا اجل وما الاثر وما الرزق وبأى  
ارض تموت ؟ الخبر وهو فى حكم المرفوع ، والمراد أنهم خلقوا من جنس هذه النطفة الموصوفة بالتامة والساقطة  
لأنهم خلقوا من نطفة تامة ومن نطفة ساقطة إذ لا يتصور الخلق من النطفة الساقطة وهو ظاهر ، وكان التعرض  
على هذا لوصفها بما ذكر لتعظيم شأن القدرة وفى جمل كل واحدة من هذه المراتب مبدأ لخلق ما بعدها

من المراتب كما في قوله تعالى ثم خلقنا النطفةعلقة فخلقنا العاقبة، صفة الآية من يدلالة على عظم قدرته تعالى ﴿لنبين لكم﴾ متعلق بخلقنا، وترك المفعول لتفخيمه كما وكيفاً أى خلقناكم على هذا النمط البديع لنبين لكم ما لا يحصره العبارة من الحقائق والدقائق التي من جعلها أمر البعث فان من تأمل فيما ذكر من الخلق التدرجي جزم بأن من قدر على خلق البشر أولاً من تراب لم ينق ماء الحياة قط وانشأته على وجه مصحح لتوليد مثله مرة بعد أخرى بتصرفه في أطوار الخلقه وتحويله من حال إلى حال مع ما بين تلك الاطوار والاحوال من المخالفة والتباين فهو قادر على اعادته بل هي أهون في القياس، وقد ر بعضهم المفعول خاصا أى لنبين لكم أمر البعث وليس بذلك وأبعد جدا من زعم أن المعنى لنبين لكم أن التخليق اختيار من الفاعل المختار ولولا ذلك ماصار بعض أفراد المصنعة غير مخلق، وقرأ ابن أبي عبلة (لأبين) بالياء على طريق الالتفات وكذا قرأ قوله تعالى:

﴿وَنُقَرِّفُ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ﴾ وقرأ الجمهور بالنون، والجملة استئناف مسوق لبيان حالهم بعد تمام خلقهم وتوارد الاطوار عليهم أى ونقر في الارحام بعد ذلك ما نشاء أن نقره فيها ﴿إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ هو وقت الوضع وأدناه ستة أشهر وأقصاه عندنا سنتان وعند الشافعي عليه الرحمة أربع سنين، وعن يعقوب بن قراً (ونقر) بفتح النون وضم القاف من قررت الماء إذا صببته، وقرأ يحيى بن وثاب ما نشاء بكسر النون \*

﴿ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ﴾ أى من الارحام بعد اقراركم فيها عند تمام الاجل المسمى ﴿طفلاً﴾ حال من ضمير مخاطبين، والافراد إما باعتبار كل واحد منهم أو بإرادة الجنس الصادق على الكثير أولاً لأنه مصدر فيستوى فيه الواحد وغيره كما قال المبرد أو لأن المراد طفلاً طفلاً فاخصر كما نقله الجلال السيوطي في الاشباه النحوية وقرأ عمر بن (شبة) يخرجكم بالياء ﴿ثُمَّ لَتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ﴾ أى إلى كمالكم في القوة والعقل والتميز، وفي القاموس حتى يبلغ أشده ويضم أوله أى قوته وهو ما بين ثمانى عشرة سنة إلى ثلاثين واحد جاء على بناء الجمع كذلك ولا نظير لها أو جمع لا واحد له من لفظه أو واحدة شدة بالكسر مع أن فعلة لا تتجمع على أفعل أى قياساً فلا يرد نعمة وأنعم أو شد ككلب وأشد كذذب وأذوب وماهما بمسعودين بل قياس (ولتبلغوا)، قال العلامة: أبو السعود: علة لنخرجكم معطوف على علة أخرى مناسبة لها كأنه قيل ثم نخرجكم لتكبروا شيئاً فشيئاً ثم لتبلغوا الخ، وقيل علة لمخدوف والتقدير ثم نهلكم لتبلغوا الخ.

وجوز العلامة الطيبي أن يكون التقدير (ثم لتبلغوا أشدكم) كان ذلك الاقرار والاخراج؛ وقيل إنه عطف على نبين، وتعقبه العلامة بأنه خلل بجزالة النظم الكريم وجعله كثير عطفاً عليه على قراءة (نقر)، ونخرج بالنصب وهي قراءة المفضل. وأبي حاتم إلا أن الأول قرأ بالنون والثاني قرأ بالياء، وكذا جعل الفعلين عطفاً عليه وقال: المعنى خلقناكم على التدرج المذكور لأمرين، أحدهما أن نبين شؤنا، والثاني أن نقركم في الارحام ثم نخرجكم صغاراً ثم لتبلغوا أشدكم، وتقدير التبيين على ما بعده مع أن حصوله بالفعل بعد الشكل لا يذان بأنه غاية الغايات ومقصود بالذات، وإعادة اللام في (لتبلغوا) مع تجريد نقر (ونخرج) عنها للاشعار باصالة البلوغ بالنسبة إلى الاقرار والاخراج اذ عليه يدور التكليف المؤدى إلى السعادة والشقاوة، وإيثار البلوغ مسنداً إلى مخاطبين على التبليغ مسنداً إليه تعالى كالأفعال السابقة لأنه المناسب لبيان حال اتصافهم بالسكال واستقلالهم

بمبدئية الآثار والأفعال اهـ

وما ذكره من عطف (نقر) ونخرج. بالنصب على (نين) لم ير تفضله الشيخ ابن الجاجب، قال في شرح الفصل: إنه ما يتعذر فيه النصب اذ لو نصب عطفا على (نين) ضعف المعنى اذ اللام في نينين للتعامل لما تقدم والمقدم سبب للنين فلو عطف (ونقر) عليه لكان داخلا في مسببة (انا خلقناكم) الخ وخلقهم من تراب ثم ماتله لا يصلح سببا للاقرار في الأرحام، وقال الزجاج: لا يجوز في (ونقر) الالرفع ولا يجوز أن يكون معناه فعلنا ذلك لنقر في الأرحام لأن الله تعالى لم يخلق الأنام ليقمرهم في الأرحام وانا خلقهم ليدلهم على رشدهم وصلاتهم وهو قول بعدم جواز عطفه على نين هـ

وأوجب بأن الغرض في الحقيقة هو بلوغ الأشد والصلوح للتكليف لكن لما كان الاقرار وماتله من مقدماته صح ادخاله في التعامل، وما ذكره من أن اللطف على نينين على قراءة الرفع محل بجزالة النظم الكريم فالظاهر أنه تعريض بالزخشرى حيث جعل العطف على ذلك، وقال فان قلت: كيف يصح عطف «تبلغوا أشدكم» على (النينين) ولا طبق قلت: الطابق حاصل لأن قوله تعالى (ونقر) قرين للتعامل ومقارنته له والتباسب به ينزلا منزلة نفسه فهو راجع من هذه الجهة الى مئانة القراءة بالنصب اهـ. وفيه ما يوصى الى أن قراءة النصب أوضح كما أنها أمتن، ولم يرتض ذلك المحققون في الكشف أن القراءة بالرفع هي المشهورة الثابتة في السبع وهي الأولى وقد أصيب بتركيبها هكذا شاكلة الرمي حتى لم يجعل الاقرار في الأرحام علة بل جعل الغرض منه بلوغ الأشد وهو حال الاستكمال علما وعملا وحيث لم يعطف على (النينين) الا بعد أن قدم عليه (ونقر) ثم نخرج مجعولا (نقر) عطفا على (انا خلقناكم) والعدول الى المضارع لتصوير الحال والدلالة على زيادة الاختصاص بالطابق حاصل لفظا ومعنى مع أن في الفصل بين العلتين من النكتة ما لا يخفى على ذي لب حسن موقعها بعد التأمل، وكذلك في الايتان ثم في قوله سبحانه «ثم تبلغوا» دلالة على أنه الغرض الاصيل الذي خاق الانسان له «وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون» ولما كانت الاوائل في الدلالة على البعث أظهر قدم قوله تعالى «لنين» على الاقرار والاخراج اهـ

ويعلم منه ما في قول العلامة: إن عطف «تبلغوا» الخ على «لنين» محل بجزالة النظم الكريم وأنه لا يتعين الاستئناف في «ونقر» وفيه أيضا ان قوله تعالى ﴿وَمَنْكُمْ مَنْ يَتَوَفَّى﴾ الخ استئناف لبيان أقسام الاخراج من الرحم كما استوفى أقسام الأول وفيه تبين تفضيل حال بلوغ الأشد وانها الحقيق بان تكون مقصودة من الانشاء لكن منهم من لا يصل اليها فيحضر ومنهم من يجاوزها فيحتقر أى منكم من يموت قبل بلوغ الأشد ﴿وَمَنْكُمْ مَنْ يَرُدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ﴾ أى أرداه وأدناه، والمراد يدالى مثل زمن الطفولية ﴿لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ﴾ أى علم كثير ﴿شَيْئًا﴾ أى شيئا من الأشياء أو شيئا من العلم، واللام معلقة ييردوهى لام العاقبة والمراد المبالغة في انتقاص علمه واتكاس حاله وليس لزمان ذلك الرد حدود بل هو مختلف باختلاف الأزمنة على ما في البحر وإيراد الرد والتوفى على صيغة المبني للفعل للجرى على سنن الكبرياء لتعين الفاعل كما في ارشاد العقل السليم، وفي شرح الكشف للطبي بعد تجويز أن يكون (ثم تبلغوا) بتقدير (ثم تبلغوا) كان ذلك الاقرار والاخراج أن فائدة ذلك الايدان بأن بلوغ الأشد أفضل الاحوال والاخراج أبدعها والرد إلى أردل العمر

أسوأها وتغيير العبارة لذلك ومن ثم نسب الإخراج إلى ذاته تعالى المقدسة وحذف الممثل في الثاني ولم ينسب الثالث إلى فاعله وسلب فيه ما أثبت للانسان في تلك الحالة من اتصافه بالعلم والقدرة الموحى إليه بالأشد كآنه قيل ثم يخرجكم من تلك الأطوار الحسية طفلاً انشاءً غريباً قال سبحانه (فتبارك الله أحسن الخالقين) ثم لتباخوا أشدكم دبر ذلك التدبير العجيب لآنه وأن رسوخ العلم والمعرفة والتدبر من العمل المقصودين من الانشاء ثم يمتكم أو يردكم إلى أرذل العمر الذي يسلب فيه العلم والقدرة على العمل اهـ

ويفهم منه جواز أن يكون المراد ومنكم من يتوفى بعد بلوغ الاشء، ومن الناس من جوّان يكون المراد ومنكم من يتوفى عند البلوغ، وقيل: إن ذلك يجعل الجملة حالية ومن صيغة المضارع وهو كما ترى. وقرئ: (يتوفى) على صيغة المعلوم وفاعله ضمير الله تعالى أى من يتوفاه الله تعالى، وجوّان يكون ضمير من أى (من) يستوفى مدة عمره، وروى عن أبى عمرو: ونافع تسكين ميم العمر. هذا ثم لا يخفى ما في اختلاف أحوال الانسان بعد الإخراج من الرحم من التنبيه على صحة البعث كما في اختلافها قبل فتأمل جميع ما ذكر والله تعالى در التنزيل ما أكثر احتمالاته ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً﴾ حجة أخرى على صحة البعث معطوفة على (إنّا خلقناكم) وهى حجة آفاقية وما تقدم حجة أنفسية والخطاب لكل أحد من تتأتى منه الرؤية، وقيل: للمجادل، وصيغة المضارع للدلالة على التجدد والاستمرار وهى بصرية لأعلية بإقيل، و(هامدة) حال من (الأرض) أى ميتة يابسة يقال همدت الأرض إذا يبست ودرست وهمد الثوب إذا بلى، وقال الاعشى:

قالت قتيلة ما لجسمك شاحبا وأرى ثيابك باليات همدا

وأصله من همدت النار إذا صارت رمادا ﴿فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ﴾ أى ماء المطر، وقيل: ما يعمه وماء العيون والانهار وظاهر الانزال يقتضى الاول ﴿أَهْتَزَّتْ﴾ تحرك نابها فالاستناد مجازى أو تخليجات وانفصل بمض أجزاءها عن بعض لأجل خروج النبات وحل الاهتزاز على الحركة في الكيف بعيد ﴿وَرَبَّتْ﴾ ازدادت وانتفخت لما يتدخلها من الماء والنبات هـ

وقرأ أبو جعفر. وعبد الله بن جعفر. وخالد بن الياس. وأبو عمرو في رواية (وربات) بالهمز أى ارتفعت يقال فلان يربأ بنفسه عن كذا أى يرتفع بها عنه، وقال ابن عطية: هو من ربات القوم إذا علوت شرفا من الأرض طليعة عليهم فكان الأرض بالماء تتناول وتعلو ﴿وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ﴾ أى صنف ﴿بَهِيجٍ هـ﴾ حسن سار الناظر ﴿ذَلِكَ بَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾ كلام مستأنف جرى به اثر تحقيق حقيقة البعث وإقامة البرهان عليه على أتم وجه لبيان أن ما ذكر من خلق الانسان على أطوار مختلفة وتصرفه في أحوال متباينة وإحياء الأرض بعد موتها الكشاف عن حقيقة ذلك من آثار ألوهيته تعالى وأحكام شؤنه الذاتية والوصفية والفعلية وأن ما ينكرونه من اتیان الساعة والبعث من أسباب تلك الآثار العجيبة المعلومه لهم ومبادئ صدورها عنه تعالى، وفيه من الايدان بقوة الدليل واصالة المدلول في التحقق وإظهار بطلان انكاره ما لا يخفى فان انكار تحقق السبب مع الجزم بتحقق المسبب مما يقضى بطلانه بدنية العقول فذلك إشارة إلى خلق الانسان على أطوار مختلفة وما معه والافراد باعتبار المذكور وما فيه من معنى البعد للايدان يبعد منزلة في الكمال وهو

مبتدأ خبره الجار والمجرور ، والمراد بالحق هو الثابت الذي يحق ثبوته لا محالة لكونه لذاته لا الثابت مطلقا فوجه الحصر ظاهر أى ما ذكر من الصنع البديع حاصل بسبب أنه تعالى هو الحق وحده فى ذاته وصفاته وأفعاله المحققة لما سواه من الاشياء ( وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى ) أى شأنه وعادته تعالى شأنه إحياء الموتى ، وحاصله أنه تعالى قادر على إحيائها بدءا وإعادة وإلا لما أحيا النطفة والأرض الميتة مرة بعد مرة وما تفقده صيغة المضارع من التجدد إنما هو باعتبار تماق القدرة ومتملقها لا باعتبار نفسها لأن القدم الشخصى ينافى ذلك ﴿ وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ أى بالغ فى القدرة وإلا لما أوجد هذه الموجودات الفاتنة للحصر التى من جملة ما ذكر ، وتخصيص إحياء الموتى بالذكر مع كونه من جملة الاشياء المقدور عليها للتصريح بمافيه النزاع والدفع فى نحو المنكرين ، وتقديعه لابرار الاعتناء به ﴿ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ ﴾ أى فيما سيأتى ، والتعبير بذلك دون الفعل للدلالة على تحقق إتيانها وتقرر البتة لاقضاء الحكمة إياه لا محالة ، وقوله تعالى ﴿ لَا رَيْبَ فِيهَا ﴾ إما خبر ثان لأن أحوال من ضمير (الساعة) فى الخبر ، ومعنى نفي الريب عنها أنها فى ظهور أمرها ووضوح دلائلها بحيث ليس فيها مظنة أن يرتاب فى إتيانها •

وأن وما بعدها فى تأويل مصدر عطف على المصدر المجرور بياء السببية داخل معه فى حيزها كالمصدرين الحاصلين من قوله تعالى : ( وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى ) وقوله سبحانه ( وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ) وكذا قوله عز وجل : ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ ۝٨ ﴾ لكن لا من حيث أن آتيا الساعة وبعث من فى القبور مؤثران فيما ذكر من أفاعيله تعالى تأثير القدرة فيها بل من حيث أن كلامهما بسبب داع له عز وجل بموجب رأفته بالعباد المبنية على الحكم البالغة إلى ما ذكر من خلقهم ومن إحياء الأرض الميتة على نمط بديع صالح للاستشهاد به على أماكنهما أيتاءوا فى ذلك ويستدلوا به عليه أو على وقوعهما ويصدقوا بذلك لينالوا السعادة الابدية ولولا ذلك لما فعل بل لما خلق العالم رأسا ، وهذا كما ترى من احكام حقيقته تعالى فى أفعاله وابتنائها على الحكم الباهرة كما أن ما قبله من احكام حقيقته تعالى فى صفاته وكونها فى غاية السكال ، هذا ما اختاره العلامة أبر السعوى فى تفسير ذلك وهو مما يميل اليه الطبع السليم ، وجعل صاحب الكشاف الاشارة إلى ما ذكر أيضا لإلانه بحسب الظاهر جعل آتيا الساعة وبعث من فى القبور حيث إن ذلك من روادف الحكمة كناية عنها فكأن الأصل ذلك حاصل بسبب أن الله تعالى هو الحق الثابت الموجود وأنه قادر على إحياء الموتى وعلى كل مقدور وأنه حكيم فاكتمى بمقتضى الحكمة عن الوصف بالحكمة لما فى الكناية من التكنية خصوصا والكلام مع منكرى البعث للدفع فى نحوهم ولا يخلو عن بعد ، ونقل النيسابورى عبارة الكشاف واعترضها بما لا يخفى رده وأبدى وجها فى الآية ذكر أنه مالم يحظر لغيره ورجا أن يكون صوابا وهو مع اقتضائه حمل الباء على ما يعم السببية الفاعلية والسببية الغائية مما لا يخفى مافيه ، وقيل : ذلك اشارة إلى ما ذكر إلا أن قوله تعالى ( وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ ) الخ ليس معطوفا على المجرور بالباء ولاداخلا فى حيز السببية بل هو خبر والمبتدأ محذوف لفهم المعنى والتقدير والامر أن الساعة آتية الخ ، وعليه اقتصر أبو حيان وفيه قطع للكلام عن الانتظام ، وقيل : ذلك اشارة إلى ما ذكر إلا أن الباء صلة لكون خاص وليست سببية أى مشعر بأن الله هو الحق الخ ، وفيه أنه لا قرينة على هذا الكون الخاص

وقيل : المعنى ذلك ليعلموا أن الله هو الحق الخ ، وفيه تلويح ما إلى معنى الحديث القدسي المشهور على الاسئلة وفي كتب الصوفية وإن لم يثبت عند المحققين وهو « كنت كنزا مخفيا فاجبت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف » وهو كما ترى ، وقيل : الإشارة إلى البعث المستدل عليه بما سبق واستظهره بعضهم ، ولا يخفى عليك ما يحتاج إليه من التكلف ، ونقل في البحر أن ذلك منصوب بفعل مضمّر أى فعلنا ذلك بأن الخ . وأبو علي اقتصر على القول بأنه مرفوع على الابتداء والجار والمجرور خبره ؛ وقال : لا يجوز غير ذلك وكأنه عني بالغير ما ذكر ، ومانقله العكبري من أنه خبر مبتدأ محذوف أى الامر ذلك والحق الجواز إلا أنه خلاف الظاهر جدا ، ثم أن المراد من الساعة قيل يوم القيامة المشتمل على النشر والحشر وغيرهما ، وقال سعدى جلي : المراد بها هنا فناء العالم بالكلية لثلاث تكرر مع البعث ، وقول الطيبي إن سبيل قوله تعالى (أن الساعة آتية) من قوله سبحانه (أن الله يبعث من في القبور) سبيل قوله جل وعلا (أن الله على كل شيء قدير) من قوله عز وجل « وأنه يحيى الموتى » لكن قدموا آخر لرعاية الفواصل ظاهر في الأول . هذا وفي الاتفاق للجلال السيوطي أن الاسلاميين من أهل المنطق ذكروا أن في أول سورة الحج إلى قوله تعالى (وأن الله يبعث من في القبور) خمس نتائج تستنتج من عشر مقدمات ثم بين ذلك بما يقضى منه العجب ويدل على قصور باعه في ذلك العلم ، وقد يقال في بيان ذلك : إن النتائج الخمس هي اجل المتعاطفة الداخلة في حيز الباء ، واستنتاج الأولى بأنه لو لم يكن الله سبحانه هو الحق أى الواجب الوجود لذاته لما شوهده بعض الممكنات من الانسان والنبات وغيرها والتالى باطل ضرورة فأنه تعالى هو الحق ، ودليل الملازمة برهان القانع ، واستنتاج الثانية بأنه لو لم يكن سبحانه قادرا على احياء الموتى لما طور الانسان في أطوار مختلفة حتى جعله حيا وأنزل من السماء ماء فاحيا به الارض بعد موتها والتالى باطل ضرورة أن الخصم لا ينكر أنه تعالى احيى الانسان وأحيى الارض فأنه تعالى قادر على احياء الموتى ووجه الملازمة ظاهر . واستنتاج الثالثة بأنه إذا كان الله تعالى قادرا على احياء الموتى فهو سبحانه على كل شيء قدير لكنه تعالى قادر على احياء الموتى فهو على كل شيء قدير ، ووجه الملازمة أن المراد من الشيء الممكن وحياء الموتى يمكن والقدرة على بعض الممكنات دون بعض تنافى وجوب وجوده تعالى الذاتي ؛ وأيضا احياء الموتى أصعب الامور عند الخصم المجادل حتى زعم أنه من المستنعات فإذا ثبت أنه سبحانه قادر عليه بما سبق ثبت أنه تعالى قادر على سائر الممكنات بالطريق الأولى . واستنتاج الرابعة بأن الساعة أمر ممكن وعد الصادق باتيانه وظل أمر ممكن وعد الصادق باتيانه فهو آت فإلّا ساعة آتية أما أن الساعة أمر ممكن فلا نيلزم من فرض وقوعها محال وأما أنها وعد الصادق باتيانه فالآيات القرآنية المتحدى بها وأما أن كل أمر ممكن وعد الصادق باتيانه فهو آت فلا استحالة للكذب ، واستنتاج الخامسة بنحو ذلك ولا يتعين استنتاج كل بما ذكر بل يمكن بغير ذلك واختياره لتسارعه إلى الذهن ، وربما يقتصر على ثلاث من هذه الخمس بناء على ما علمت بين قوله تعالى (وأنه يحيى الموتى) وقوله تعالى « وأنه على كل شيء قدير » وكذا بين قوله سبحانه (وأن الساعة آتية) وقوله سبحانه « وأن الله يبعث من في القبور » ويعد من الخمس قوله تعالى « إن زلزلة الساعة شيء عظيم » واستنتاجها بأن يقال : زلزلة الساعة تذهل كل مرضعة عما أرضعت وكل ما هذا شأنه فهو شيء عظيم فزلزلة الساعة شيء عظيم ، والتقوى واجبة عليكم المدلول عليه بقوله تعالى « اتقوا ربكم » واستنتاجه بأن يقال : التقوى يندفع بها ضرر الساعة وكل ما يندفع به الضرر واجب عليكم فالتقوى واجبة عليكم ، ولا يخفى أن ما ذكر

أولا أولى لإلأنه لو كان مرادهم لكان الظاهر أن يقولوا : إن في قوله تعالى (ذلك بأن الله هو الحق) إلى قوله سبحانه (وأن الله يبعث من في القبور) خمس نتائج دون أن يقولوا : إن في أول سورة الحج إلى آخره ويتناسب هذا القول ما ذكر ثانيا إلا أنه يرد عليه أن المتبادر من كلامهم كون كل من النتائج مذكورا صريحا ، ولا شك أن التقوى واجبة عليكم ليس مذكورا كذلك وإنما المذكور ما يدل عليه في الجملة وهو أيضا ليس بقضية كما لا يخفى ، وقد تكلف بعض الناس ليان ذلك غير ما ذكرنا رأينا ترك ذكره أولى فتأمل .

(وَمَنْ النَّاسُ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ) نزلت على ماروي عن محمد بن كعب في الاخنس بن شريق ، وروى عن ابن عباس في أبي جهل ، وعلى ماذهب اليه جمع في النضر كالآية السابقة فاذا اتحاد المجادل في الآيتين فالتكرار مبالغة في الذم أو لكون كل من الآيتين مشتملة على زيادة ليست في الاخرى ، وقال ابن عطية : كررت الآية على جهة التوبيخ فكأنه قيل هذه الامثال في غاية الوضوح والبيان ومن الناس مع ذلك من يجادل إلى آخره فالواو هنا واو الحال وفي الآية المتقدمة واو العطف عطفت جملة الكلام على ما قبلها على معنى الاخبار لا للتزيين انتهى ، وهو كما ترى . وفي الكشف أن الاظهر في النظم والافوق للمقام كون هذه الآية في المقلدين بفتح اللام وتلك في المقلدين بكسر اللام فالواو للعطف على الآية الاولى ، والمراد بالعلم العلم الضروري بأن المراد بالهدى في قوله تعالى (وَلَا هُدًى) الاستدلال والنظر الصحيح الهادي إلى المعرفة (وَلَا كِتَابٌ مِنْهُ) وحى مظهر للحق أى يجادل فى شأنه تعالى شأنه من غير تمسك بمقدمة ضرورية ولا بحجة ولا ببرهان سمعى (ثَانِي عَطْفُهُ) حال من ضمير «يجادل» كالجار والمجرور السابق أى لا وبالجانبيه وهو كناية عن عدم قبوله ، وهو مراد ابن عباس بقوله متكبرا والضحاك بقوله شاعرا بأنه وابن جريج بقوله معرضا عن الحق . وقرأ الحسن (عطفه) بفتح العين أى مانعا لتعطفه وترحمه (لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) متعلق بيجادل علة له فان غرضه من الجدل الاضلال عن سبيله تعالى وإن لم يعترف بأنه اضرار ، وجوز أبو البقاء تعلقه بثانى وليس بذلك ، والمراد بالاضرار إما الاخراج من الهدى إلى الضلال فالفعل من يجادله من المؤمنين أو الناس جميعا بتقليب المؤمنين على غيرهم واما التثبيت على الضلال أو الزيادة عليه مجازا فالفعل هم الكفرة خاصة . وقرأ مجاهد . وأهل مكة . وأبو عمرو في رواية (ليضل) بفتح الياء أى ليضل في نفسه ، والتعبير بصيغة المضارع مع أنه لم يكن مهتديا لجعل تمكنه من الهدى كالهدى لكونه هدى بالقوة ، ويجوز أن يراد يستمر على الضلال أو يزيد ضلاله ، وقيل : إن ذلك لجعل ضلاله الاول كلاضلال ، وأيا ما كان فاللام للعاقبة (لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ) جملة مستأنفة ليان نتيجة ما سلكه من الطريق ، وجوز أبو البقاء أن تكون حالا مقدرة أو مقارنة على معنى استحقاق ذلك والاول اظهر أى ثابت له في الدنيا بسبب ما فعله ذل وهوان ، والمراد به عند القتالين بأن هذا المجادل النضر أو أبو جهل ما أصابه يوم بدر ، ومن عمن - وهو الاول - حمله على ذم المؤمنين إياه وإلزامهم له عند البحث وعدم ادلائه بحجة أصلا أو على هذا مع ما يتاله من النكال كالقتل لكن بالنسبة إلى بعض الافراد . (وَنَذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ) أى النار البالغة في الاحراق ، والاضافة على ما قبل من إضافة المسبب إلى السبب ، وفسر الحريق أيضا بطبيعة من طباق جهنم ، وجوز أن تكون الاضافة من إضافة الموصوف إلى

الصفة والمراد العذاب الحريق أى المحرق جداً ، وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنه (وأذيقه) جمزة المتكلم هـ  
 ﴿ذَلِكَ﴾ أى ما ذكر من ثبوت الحزى له في الدنيا وإذاعة عذاب الحريق في الآخرة، وما فيه من معنى  
 البعد للإيدان بكونه في الغاية القاصية من المحول والفضاعة، وهو مبتدأ خبره قوله تعالى : ﴿بِمَاقَدَّمَ يَدَاكَ﴾  
 أى بسبب ما اكتسبته من الكفر والمعاصي، وإسناده إلى يديه لما أن الاكتساب عادة يكون بالأيدي، وجوز  
 أن يكون ذلك خبراً لمبتدأ محذوف أى الأمر ذلك وأن يكون مفعولاً لفعل محذوف أى فعلنا ذلك الخ  
 وهو خلاف الظاهر، والجملة استئناف لأجل محل لها من الإعراب، وجوز أن تكون في محل نصب مفعولة لقول  
 محذوف وقع حالاً أى قائلين أو مقولاً له ذلك الخ، وعلى الأول يكون في الكلام التفتات لتأكيد الوعيد  
 وتشديد التهديد ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ١﴾ الظاهر أنه عطف على ما به قال بعضهم، وقادته الدلالة  
 على أن سببية ما اقترفه من الذنوب لعذابهم مقيدة بانضمام انتفاء ظلمه تعالى إليه إذ لولا أنه لا يمكن أن يعذبهم بغير  
 ما اقترفوا إلا أن لا يعذبهم بما اقترفوا، وحاصله أن تعذيب العصاة يحتمل أن يكون لذنوبهم، ويحتمل أن يكون بمجرد إرادة  
 عذابهم من غير ذنب فجئ بهذا لرفع الاحتمال الثاني وتعيين الأول للسببية لرفع احتمال أن لا يعذبهم بذنوبهم لأنه  
 جائز بل بعض الآيات تدل على وقوعه في حق بعض العصاة، ومرجع ذلك في الآخرة إلى تفريع الكفر  
 وتكبيتهم بأنه لا سبب للعذاب إلا من قبلهم كأنه قيل : إن ذلك العذاب إنما نشأ من ذنوبكم التي  
 اكتسبتموها لا من شيء آخر هـ

واختار العلامة أبو السعود أن محل أن وما بعدها الرفع على الخبرية لمبتدأ محذوف أى والأمر أنه تعالى  
 ليس بمعذب لعبيده من غير ذنب من قبلهم، والجملة اعتراض تذييل مقرر لمضمون ما قبلها، وقال في العطف:  
 للدلالة على أن سببية الخ أنه ليس بسبب لما أن إمكان تعذيبه تعالى لعبيده بغير ذنب بل وقوعه لا ينافي كون  
 تعذيب هؤلاء الكفرة المعينة بسبب ذنوبهم حتى يحتاج إلى اعتبار عدمه معه، نعم لو كان المدعى كون جميع  
 تعذيباته تعالى بسبب ذنوب المذنبين لاحتيج إلى ذلك انتهى هـ وتعقب قوله: إن إمكان الخ بأن الكلام ليس  
 في منافاة ذلك الأمرين بحسب ذاتهما بل في منافاة احتمال التعذيب بلا ذنب لتعيين سببية الذنوب له وقوله  
 نعم لو كان المدعى الخ بأن الاحتياج إلى ذلك القيد في كل من الصورتين إنما هو لتفريع المذنبين بأنه لا سبب  
 لتعذيبهم إلا من قبلهم فالقول بالاحتياج في صورة الجميع وبعده في صورة الخصوصية ركيك جداً، وتعقب  
 أيضاً بغير ذلك، والقول بالاعتراض وإن كان لا يخلو عن بعد أبعد عن الاعتراض، والتعبير عن نفي تعذيبه  
 تعالى لعبيده من غير ذنب بنفي الظلم مع أن تعذيبهم بغير ذنب ليس بظلم على ما تقرر من قاعدة أهل السنة  
 لبيان كمال نزاهته تعالى عن ذلك بتصويره بصورة ما يستحيل صدوره عنه سبحانه من الظلم وصيغة المبالغة لتأكيد  
 هذا المعنى بابرار ما ذكر من التعذيب بغير ذنب في صورة المبالغة في الظلم، وقيل: هي رعاية جمعية العبيد فتكون  
 للمبالغة كما لا كيفاً. واعتراض بأن نفي المبالغة كيفاً كانت توهم المحال، وقيل: يجوز أن تعتبر المبالغة بعد النفي  
 فيكون ذلك مبالغة في النفي لا نفياً للمبالغة، واعتراض بأن ذلك ليس مثل القيد المنفصل الذي يجوز اعتبار  
 تأخره وتقديمه كما قالوه في القيود الواقعة مع النفي، وجعله قيداً في التقدير لأنه بمعنى ليس بذى ظلم عظيم أو  
 كثير تكلف لا نظير له، وقيل: إن ظلاماً للنسبة أى ليس بذى ظلم ولا يختص ذلك بصيغة فاعل فقد جاء

\* وليست بذى رخ ولست بذال \* وقيل غير ذلك \*

﴿ وَمَنْ النَّاسُ مَنْ يَبْغِدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ ﴾ شروع في حال المذبذبين أى ومنهم من يعبد الله تعالى كأنها على طرف من الدين لا ثبات له يكادى، يكون في طرف الجيش فان احس بظفر قر والا فر في الكلام استعارة تمثيلية، وقوله تعالى ﴿ فَأَنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ ﴾ الخ تفسير لذلك ويان لوجه الشبه، والمراد من الخير الخير الدنيوى كالرخاء والعافية والولد أى ان اصابه ما يشتهى ﴿ اطمأن به ﴾ أى ثبت على ما كان عليه ظاهراً لأنه اطمأن به اطمئنان المؤمنين الذين لا يرحزونهم عاصف ولا يذنبهم عاطف ﴿ وَإِنْ أَصَابَتْهُ قِتْنَةٌ ﴾ أى شىء يقتن به من مكروه يعتربه في نفسه أو أهله أو ماله ﴿ انقلب على وجهه ﴾ أى مستولياً على الجهة التى يواجهها غير ملتفت يميناً وشمالاً ولا مبال بما يستقبله من حرار وجبال، وهو معنى قوله في الكشف: طار على وجهه وجعله في الكشف كناية عن الهزيمة، وقيل هو ههنا عبارة عن الفائق لأنه في مقابلة اطمأن، وأياما كان فالمراد ارتد ورجع عن دينه إلى الكفرة أخرج البخارى . وابن أبى حاتم . وابن مردويه عن ابن عباس أنه قال في هذه الآية : كان الرجل يقدم المدينة فاذا ولدت امرأته غلاماً وتنجت خيله قال: هذا دين صالح وإن لم تلد امرأته ولم تنج خيله قال: هذا دين سوء . وأخرج ابن مردويه عن أبى سعيد قال : أسلم رجل من اليهود فذهب بصره وماله وولده فقتلهم من الاسلام فاتى النبي ﷺ فقال : أقلنى فقال . عليه الصلاة والسلام : إن الاسلام لا يقال فقال : لم أصب من ديني هذا خيراً ذهب بصرى ومالى ومات ولدى فقال ﷺ : يا يهودى الاسلام يسبك الرجال كما تسبك النار خبت الحديد والذهب والقضة فنزلت هذه الآية، وضعف سدا بن حجر ، وقيل: نزلت في شبة ابن ربيعة أسلم قبل ظهوره عليه الصلاة والسلام وارتد بعد ظهوره وروى ذلك عن ابن عباس، وعن الحسن أنها نزلت في المناققين ﴿ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ﴾ جملة مستأنفة أو بدل من «انقلب» كما قال أبو الفضل الرازى أو حال من فاعله بتقدير قد أو بدونها كما هو رأى أبى حيان ، والمعنى فقد الدنيا والآخرة وضميها حيث فاته ما يسره فيهما \*

وقرأ مجاهد . وحسيد . والأعرج . وابن محيصن من طريق الزعفرانى . وقعنبد . والجحدرى . وابن مقسم «خاسر» بزنة فاعل منصوبا على الحال لأن اضافته لفظية، وقرئ، «خاسر» بالرفع على أنه فاعل «انقلب» وفيه وضع الظاهر موضع المضمر ليفيد تعليل انقلابه بخسرانه ، وقيل : انه من التجريد فقيه بمبالغة ، وجوز أن يكون خبر مبتدأ محذوف أى هو خاسر ، والجملة واردة على الذم والشم ﴿ ذَلِكَ ﴾ أى ما ذكر من الخسران، وما فيه من معنى البعد للإيذان بكونه في غاية ما يكون ، وقيل ان أداة البعد لكون المشار اليه غير مذكور صريحا ﴿ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُنِيُّ ۝ ۱۱ ﴾ أى الواضح كونه خسرانا لا غير ﴿ يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ قيل استئناف ناع عليه بعض قباظه ، وقيل استئناف مبين لعظم الخسران ، ويجوز أن يكون حالاً من فاعل «انقلب» وما تقدمه اعتراض، وأياما كان فهو يبعد كون الآية في أحد من اليهود لأنهم لا يدعون الأصنام وإن اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله \*

والظاهر أن المدعو الأصنام لمكان - ما - في قوله تعالى ﴿ مَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا يَقْعُوهُ ﴾ والمراد بالدعاء العبادة

أى يعبد متجاوزاً عبادة الله تعالى مالا يضره إن لم يعبد، ومالا ينفعه إذا عبده، وجوز أن يراد بالعباد النداء أى ينادى لأجل تخليصه عما أصابه من الفتنة جهادا ليس من شأنه الضر والنفع، ويلوح بكون المراد جهادا كذلك كما في إرشاد العقل السليم تكرر كلمة ما (ذَلِكَ) أى الدعاء (هُوَ الضَّالُّ الْبَعِيدُ ١٢٥) عن الحق والهدى مستعار من ضلال من أبعد في التيه ضالا عن الطريق.

(يَدْعُو الْمَنُ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ) استئناف يبين ما آل دعائه وعبادته غير الله تعالى ويقرر كون ذلك ضلالا بعيداً مع إزاحة ما عسى أن يتوهم من نفي الضرر عن معبوده بطريق المباشرة نفيه عنه بطريق التسبب أيضاً فالدعاء هنا بمعنى القول كما في قول عنترة :

يدعون عنترة الرماح كأنها أسطغان يثر في لبان الأدهم

واللام داخلية في الجملة الواقعة مقولاله وهى لام الابتداء ومن مبتدأ و(ضره أقرب) مبتدأ وخبر والجملة صلة له، وقوله تعالى: (لَبِئْسَ الْمَوْلَى وَلَبِئْسَ الْعَشِيرُ ١٢٦) جواب قسم مقدر واللام فيه جوابية وجملة القسم وجوابه خبر (من) أى يقول الكافر يوم القيامة برفع صوت وصراخ حين يرى تضرره بمعبوده ودخوله النار بسببه ولا يرى منه أثراً كما كان يتوقعه منه من النفع لمن ضره أقرب تحقفاً من نفعه: والله لبئس الذى يتخذ ناصرأ ولبئس الذى يعاشر ويخالط فكيف بما هو ضرر محض عار عن النفع بالسكية، وفي هذا من المبالغة في تقييح حال الصنم والامعان في ذمه ما لا يخفى، وهو سر إثار من على ما ويراد صيغة التفضيل، وهذا الوجه من الاعراب اختاره السجاءوندى والمعنى عليه ما لا إشكال فيه.

وقد ذهب إليه أيضاً جبار الله، وجوز أن يكون (يدعو) هنا إعادة ليدعو السابق تأكيذاً له وتمهيدا لما بعد من بيان سوء حال معبوده إثر بيان سوء حال عبادته بقوله تعالى (ذلك هو الضلال البعيد) كأنه قيل من جهة سبجانه بعد ذكر عبادة الكافر مالا يضره ولا ينفعه يدعو ذلك ثم قيل لمن ضره بكونه معبوداً أقرب من نفعه بكونه شفعياً والله لبئس المولى النخ، ولا تناقض عليه أيضاً إذ الضر المنفى ما يكون بطريق المباشرة والمثبت ما يكون بطريق التسبب، وكذا النفع المنفى هو الواقعي والمثبت هو التوقفي، قيل ولهذا الإثبات عبر بمن فإن الضر والنفع من شأنهما أن يصدرا عن العقلاء، وفي إرشاد العقل السليم أن يراد كلمة من وصيغة التفضيل على تقدير أن يكون ذلك اخباراً من جهة سبجانه عن سوء حال معبود الكفرة للتهكم به، ولما منع عندى أن يكون ذلك كما في التقدير الأول للمبالغة في تقييح حال الصنم والامعان في ذمه.

واعترض ابن هشام على هذا الوجه بأن فيه دعوى خلاف الأصل مرتين إذ الأصل عدم التوكيد والأصل أن لا يفصل المؤكد عن تركيده ولا سيما في التوكيد اللفظي، وقال الأخفش: إن (يدعو) بمعنى يقول واللام للابتداء ومن موصول مبتدأ صلته الجملة بعده وخبره محذوف تقديره أو الهى، والجملة محكية بالقول. واعترض بأنه فاسد المعنى لأن هذا القول من الكافر إنما يكون في الدنيا وهو لا يعتقد فيها أن الأوثان ضررها أقرب من نفعها. وأجيب بأن المراد انكار قولهم بالوهية الأوثان إلا أن الله تعالى عبر عنها بما ذكر للتهكم. نعم الأولى أن يقدر الخبر مولى لأن قوله تعالى (لبئس المولى ولبئس العشير) أدل عليه، ومع هذا لا يخفى بعده هذا الوجه، وقيل (يدعو) مضمن معنى يزعم وهى ملحقة بأفعال القلوب لتكون الزعم قولاً مع اعتقاد. واللام ابتدائية معلقة للفعل ومن

مبتدأ وخبرها محذوف في الوجه السابق ، والجله في محل نصب يدعو ، وإلى هذا الوجه أشار الفارسي ولا يخفى عليك ما فيه .

وقال الفراء : إن اللام دخلت في غير موضعها والتقدير يدعو من لضره أقرب من نفعه فن في محل نصب يدعو . وتعبه أبو حيان وغيره بأنه بعيد لأن ما في صلة الموصول لا يتقدم على الموصول ، وقال ابن الحاجب : قيل اللام زائدة للتوكيد ومن مفعول يدعو وليس بشئ لأن اللام المفتوحة لا تزداد بين الفعل ومفعوله لكن قوى القول بالزيادة هنا بقراءة عبدالله (يدعو) من ضره باسقاط اللام ، وقيل (يدعو) بمعنى يسمر (ومن) مفعوله الأول ومفعوله الثاني محذوف أي الماء ولا يخفى عليك ما فيه ، وقيل إن يدعو ليست عاملة فيها بعدها وإنما هي عاملة في ذلك قبلها وهو موصول بمعنى الذي ، ونقل هذا عن الفارسي أيضاً وهو على بعده لا يصح إلا على قول الكوفيين إذ يجوزون في اسم الإشارة مطلقاً أن يكون موصولاً ، وأما البصريون فلا يجوزون إلا في ذا بشرط أن يتقدمها الاستفهام بما أوم ، وقيل هي عاملة في ضمير محذوف راجع إلى ذلك أي يدعوه ، والجملة في موضع الحال والتقدير (ذلك هو الضلال البعيد) مدعوا وفيه مع بعده أن (يدعو) لا يقدر بمدعوا وإنما يقدر بداعيا والذي يقدر بمدعوا إنما هو يدعي المبنى للمفعول ، وقيل (يدعو) عطفت على يدعو الأول وأسقط حرف العطف لقصد تعداد أحوال ذلك المذهب واللام زائدة (من) مفعول (يدعو) وهي واقعة على العاقل والدعاء في الموضعين أما بمعنى العبادة وأما بمعنى النداء ، والمراد ما بيان حال طائفة منهم على معنى أنهم تارة يدعون ما لا يضرو ولا ينفع وتارة يدعون من ضره أقرب من نفعه ، وأما بيان حال الجنس باعتبار ما تحته على معنى أن منهم من يدعو ما لا يضرو ولا ينفع ومنهم من يدعو من ضره أقرب من نفعه وهو كما ترى ، وبالجملة أحسن الوجوه وأطهر

(إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ) استئناف لبيان حال المؤمنين العابدين له تعالى وأنه تعالى يتفضل عليهم بالنعيم الدائم اثر يسان غاية سوء حال الكفرة وجملة (تجري) الخ صفة لجنت فان أريد بها الأشجار المتكاثفة السائرة لما تحتها فيجريان الأنهار من تحتها ظاهر ، وإن أريد بها الأرض فلا بد من تقدير مضاف أي من تحت أشجارها وإن جعلت عبارة عن مجموع الأرض والأشجار فاعتبار التحية بالنظر إلى الجزء الظاهر المصحح لاطلاق اسم الجنة على الكل كما في إرشاد العقل السليم وقوله تعالى (إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ) تعليل لما قبله وتقرير بطريق التحقير أي هو تعالى يفعل البتة كل ما يريد من الأفعال المتقنة اللاتفة المبنية على الحكم الرائقة التي من جملتها إثابة من آمن به وصدق برسوله ﷺ وعقاب من كفر به وكذب برسوله عليه الصلاة والسلام \*

(مَنْ كَانَ يَظُنْ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ) الضمير في (ينصره) لرسول الله ﷺ على ما روى عن ابن عباس . والكلبي ومقاتل والضحاك . وقتادة . وابن زيد . والسدي . واختاره الفراء . والزجاج كأنه لما ذكر المجادل بالباطل وخذلانه في الدنيا لأنه لا يدلي بحجة ما ضرورية أو نظرية أو سمعية ولما يؤل إليه أمره من النكال ، وفي الآخرة بما هو أطم وأطم ثم ذكر سبحانه مشاييمه وعم خسارهم في الدارين ذكر في مقابلهم المؤمنين وأتبعه ذكر المجادل عنهم وعن دين الله تعالى بالتي هي أحسن وهو رسوله عليه الصلاة والسلام ، وبالغ في كونه منصورا بما لا مزيد عليه ، واختصر الكلام دلالة على أنه ﷺ العلم الذي لا يشبهه وأن الكلام

فيه وله ومعه وأن ذكر غيره بقبعة ذكره ، فالمعنى أنه تعالى ناصر لرسوله ﷺ في الدنيا بأعلاء كلمته وإظهار دينه وفي الآخرة بأعلاء درجته وادخال من صدقه جنات تجري من تحتها الأنهار والانتقام من كذبه واداقته عذاب الحريق لا يصرفه سبحانه عن ذلك صارف ولا يعطفه عنه عاطف فمن كان يقبضه ذلك من أعاديه وحساده ويظن أن أن يقبضه تعالى بسبب مدافقته ببعض الأمور ومباشرة ما يرده من المكاييد فيسأل في استغراغ المجهود وليتجاوز في الجد كل حد معبود فقصارى أمره خيبة مساعيه وعقم مقدماته ومباذيه وبقاها يغبط على حاله ودوام شجوه وبلياله ، وقد وضع مقام هذا الجزء .

قوله سبحانه ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ﴾ الخ أى فليمدد حبلا ﴿إِلَى السَّمَاءِ﴾ أى الى سقف بيته كما أخرج عبد بن حميد . وابن المنذر عن الضحاك ﴿ثُمَّ لَيَقَطَعْ﴾ أى ليختنق كما فسره بذلك ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من قطع اذا اختنق أن أصله قطع نفسه بقتلتين أو أجله ثم ترك المفعول نسباً منسياً فصار بمعنى اختنق لازم خنقة ، وذكروا أن قطع النفس كناية عن الاختناق ، وقيل المعنى ليقطع الحبل بعد الاختناق على أن المراد به فرض القطع وتقديره كما أن المراد بالنظر في قوله تعالى : ﴿فَلْيَنْظُرْ هَلْ يَذْهَبُ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ ۝ ١٥﴾ تقدير النظر وتصويره والا فبعد الاختناق لا يتأتى منه ذلك أى فليقدر في نفسه النظر هل يذهب كيد غيظه أو الذى يغبطه من النصر ، ويجوز أن يراد فلي نظر الآن أنه أن فعل ذلك هل يذهب ما يغبطه ، وجوز أن يكون المأمور بالنظر غير المأمور الأول ممن يصح منه النظر ، وأن يكون الكلام خارجاً مخرج التحكم كما قيل إن تسمية فعله ذلك كيداً خارجة هذا المخرج ، وقال جمع : ان اطلاق الكيد على ذلك لشبهه به فإن الكائد اذا كاد تى بغاية ما يقدر عليه وذلك الفعل غاية ما يقدر عليه ذلك العدو الحسود ، ونقل عن ابن زيد أن المعنى فليمدد حبلا الى السماء المظلة وليصعد عليه ثم ليقطع الوحي عنه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقيل : ليقطع المسافة حتى يباغ عنان السماء فيجهد في دفع نصره عليه الصلاة والسلام النازل من جهتها . وتعقبه المولى أبو السعود بأنه يأباه مساق التظم الكريم بيان أن الأمور المفروضة على تقدير وقوعها وتحققها بمعزل من اذهاب ما يغبط ، ومن البين أن لا معنى لفرض وقوع الأمور الممتنعة وترتيب الأمر بالنظر عليه لاسيما قطع الوحي فان فرض وقوعه محل بالمرام قطعاً ، ونوقش في ذلك بما لا يخفى على الناظر ، نعم المعنى السابق هو الأولى ، وأياما كان فن يظن ذلك هم الكفرة الحاسدون له صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقيل : أعراب من أسلم . وغطفان تباطؤا عن الاسلام وقالوا : نخاف أن لا ينصر محمد عليه الصلاة والسلام فينقطع ما بيننا وبين حلفائنا من يهود فلا يقرؤنا ولا يؤنونا ، وقيل : قوم من المسلمين كانوا لشدة غيظهم من المشركين يستبطلون ما وعد الله تعالى رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم من النصر والمعنى عليه وكذا على سابقه ان قيل إن أولئك الأعراب كانوا يستبطلون النصر أيضاً من استبطل نصر الله تعالى وطلبه عاجلاً فليقتل نفسه لأن له وقتاً اقتضت الحكمة وقوعه فيه فلا يقع في غيره ، وأنت تعلم بعد هذين القولين وان ثابها أبعد .

واستظهر أبو حيان كون ضمير ينصره عائداً على من لأنه المذكور وحق الضمير أن يعود على المذكور ، وهو قول مجاهد واليه ذهب بعضهم وفسر النصر بالرزق ، قال أبو عبيدة : وقف علينا سائل من بنى بكر فقال : من ينصر في نصره الله تعالى وقالوا : أرض منصورة أى مطورة ، وقال الفقهاء :

وإنك لا تعطى أمراً فوق حقه ولا تملك الشيء الذي أنت ناصره

أى معطيه وكأنه مستعار من النصر بمعنى العون فالمعنى أن الارزاق بيد الله تعالى لاتزال الاعمشىته فلا بد للعبد من الرضا بقسمته فمن ظن أن الله تعالى غير راضيه ولم يصبر ولم يستسلم فليباغ غاية الجرع وهو الاختناق فان ذلك لا يقبل القسمة ولا يرد مرزوقا والغرض الحث على الرضا بما قسم الله تعالى لا كمن يعبده على حرف وكأنه سبحانه لما ذكر المؤمنين عقيبهم على ما أمر حذرهم عن مثل حالهم لطفاً في شأنهم ولا يخلو عن بعد وإن كان ربط الآية بما قبلها عليه قريباً ، وقيل : الضمير لمن والنصر على المتبادر منه والمعنى من كان يظن أن لن ينصره الله تعالى فيعتاظ لاتغواء نصره فليحتل باعظم حيلة في نصر الله تعالى إياه ويستفرغ جهده في إيصال النصر اليه فليظن هل يذهبن ذلك ما يغيظه من انتفاء النصر . ولا يخفى ما في وجه الربط على هذا من الخفاء . ومن كما اثرنا اليه شرطية ، وجوز أن تكون موصولة والفاء في خبرها لتضمنها معنى الشرط وهل يذهبن في محل نصب يينظر ، وذكر أنه على اسقاط الخافض ، وقرأ البصريون ، وابن عامر وورش ثم ليقطع بكسر لام الامر والباقون بسكونها على تشبيههم بالواو والفاء لأن الجميع عواطف ﴿ وَكَذَلِكَ ﴾ أى مثل ذلك الانزال البديع المنطوى على الحكم البالغة ﴿ أَنْزَلْنَاهُ ﴾ أى القرآن الكريم كله ﴿ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ ﴾ واضحات الدلالة على معانيها الرائقة فالإشار الى الانزال المذكور بعد اسم الإشارة ، ويجوز أن يكون المراد انزال الآيات السابقة ، وأما كان فقيه أن القرآن الكريم في جميع أبوابه كامل البيان لافى أمر البعث وحده ونصب ﴿ آيَاتٍ ﴾ على الحال من الضمير المنصوب ، وقوله تعالى ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدَىٰ مَنْ يُرِيدُ ۖ ﴾ بتقدير اللام وهو متعلق بمحذوف بقدر مؤخر إفادة للحصر الإضافى أى ولأن الله تعالى يهذى به ابتداء أو ثبت على الهدى أو يزيد فيه من يريد هدايته أو ثباته أو زيادته فيها أنزله كذلك أو فى تأويل مصدر مرفوع على أنه خبر لمبتدأ محذوف أى والامر أن الله يهذى الخ .

وجوز أن يكون معطوفا على محل مفعول (أنزلناه) أى وأنزلنا أن الله يهذى الخ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ أى بما ذكر من المنزل بهداية الله تعالى أو بكل ما يجب أن يؤمن به ويدخل فيه ما ذكر دخولا أوليا ﴿ وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ ﴾ هم على ما أخرج ابن جرير . وغيره عن قتادة قوم يعبدون الملائكة ويصلون إلى القبلة ويقرءون الزبور ، وفى القاموس هم قوم يزعمون أنهم على دين نوح عليه السلام وقلبتهم من مهب الشمال عند منتصف النهار ، وفى كتاب الملل والنحل للشهرستاني أن الصابئة كانوا على عهد ابراهيم عليه السلام ويقال لمقابلهم الخنفاء وكانوا يقولون : إنا نحتاج فى معرفة الله تعالى ومعرفة طاعته وأمره وأحكامه جل شأنه إلى متوسط روحانى لاجسمانى \*

ومدار مذهبهم على التعصب للروحانيات وكانوا يعظمونها غاية التظيم ويتقربون إليها ولما لم يتيسر لهم التقرب إلى أعيانها والتلقى منها بذواتها فزعت جماعة إلى هياكلها وهى السبع السيارات وبعض الثوابت ، فصابئة الروم مفزعهما السيارات وصابئة الهند مفزعهما الثوابت ، وربما نزلوا عن الهياكل إلى الأشخاص التى لا تسمع ولا تبصر ولا تتفنى شيئا ، والفرقة الأولى هم عبدة الكواكب ، والثانية هم عبدة الأصنام . وقد أفهم

ابراهيم عليه السلام ثلثا الفرقتين وأزهم الحجة \*

وذكر في موضع آخر أن ظهورهم كان في أول سنة من ملك طهمورث من ملوك الفرس ، ولفظ الصابئة عربي من صبا كنع وكرم صبا وصبوا أخرج من دين إلى آخر (وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ) هم على ما روى عن قتادة أيضا قوم يعبدون الشمس والقمر والنيران ، واقتصر بعضهم على وصفهم بعبادة الشمس والقمر ، وآخرون على وصفهم بعبادة النيران . وقيل : هم قوم اعتزلوا النصارى ولبسوا المسوح . وقيل : قوم أخذوا من دين النصارى شيئا ومن دين اليهود شيئا وهم قائلون بأن للعالم أصليين نورا وظلة . وفي كتاب الملل والنحل ما يدل على أنهم طوائف وأنهم كانوا قبل اليهود والنصارى وأنهم يقولون بالشرائع على خلاف الصابئة وأن لهم شبهة كتاب وأنهم يعظمون النار ، وفيه أن بيوت النيران للنجوس كثيرة فأول بيت بناه افريدون بيت نار بطوس ، وآخر بمدينة بخارى هو بردسون ، واتخذ بهمن بيتا بسجستان يدعى كركو ، ولهم بيت نار ببخارى أيضا يدعى قبادان . وبيت نار يسمى كوشه بين فارس وأصفهان بناه كيخسرد . وآخر بقوهش يسمى جرير . وبيت نار كيدر بناه في مشرق الصين ، وآخر بارجان من فارس اتخذ ارجان جد كشتاسف ، وكل هذه البيوت كانت قبل زرادشت . ثم جدد زرادشت بيت نار بنيسا بعد كشتاسف أن تطلب النار التي كان يعظمها جم فوجدوها بمدينة خوارزم فنقلها إلى دارابجرد والمجوس يعظمونها أكثر من غيرها وكيخسرد ، ولما غزا افراسياب عظمها وسجد لها . ويقال : إن أنوشروان هو الذي نقلها إلى كارشان فتركوا بعضها هناك وحملوا بعضها إلى نسا . وفي بلاد الروم على باب قسطنطينية بيت نار اتخذها شابور بن أزدشير فلما تزل كذلك إلى أيام المهدي . وبيت نار باسفيا على قرب مدينة السلام لبوران بنت كسرى . وفي الهند والصين بيوت نيران أيضا . والمجوس إنما يعظمون النار لمعان . منها أنها جوهر شريف علوى يظنون أن ذلك ينجيهم من عذاب نار يوم القيامة ولم يدبروا أن ذلك السبب الأعظم لغناهم اهـ

وفيه ما لا يخفى على من راجع التواريخ . وفي القاموس مجوس كصبر رجل صغير الأذنين وضع ديننا ودعا إليه معرب ، ميخ كوش . وفي الصحاح المجوسية تحلة المجوسى نسبة إليها والجمع المجوس . قال أبو علي النحوي : المجوس واليهود اتما عرفا على حد يهودى ويهود ومجوسى ومجوس فجمع على قياس شعيرة وشعير ثم عرف الجمع بالالف واللام ولولا ذلك لم يحز دخولا لالف واللام عليهما لأنها معرفتان مؤنثان فجريا في كلامهم مجرى القبليتين ولم يجعلا كالحلين في باب الصرف . وأنشد :

أحار أريك برقاهب وهنا كنار مجوس يستمر استعارا

انتهى . وذكر بعضهم أن مجوس معرب موكوش وأطلق على أولئك القوم لأنهم كانوا يرسلون شعور رؤسهم إلى أذانهم . ونقل في البحر أن الميم بدل من النون ، وأطلق ذلك عليهم لاستعمالهم التجاسات وهو قول لا يعول عليه (وَالَّذِينَ أَتَوْا) المشهور أنهم عبدة الأوثان ، وقيل ما يعمهم وسائر من عبد مع الله تعالى إله آخر من ملك وكوكب وغيرهما ممن لم يشتهر باسم خاص كالصابئة والمجوس ، وقوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ يَفْصَلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) في حيز الرفع على أنه خبر لان السابقة وأدخلت إن على كل واحد من

جزئى الجملة لزيادة التأكيدي في قول جرير :

إن الخليفة إن الله سر به سر بال ملك به تزجى الخواتيم

وقيل : خبر إن الأرضي محذوف أى مفترقون يوم القيامة أو نحو ذلك مما يدل عليه قوله سبحانه : (إن الله يفصل بينهم) الخ فإن قولك : إن زيدا إن عمراً يضربه ردىء ، والبيت لا يتعين فيه جعل الجملة المقترنة بان خبراً بل يجوز أن تكون معترضة والخبر بخلة به تزجى الخواتيم ، ولا يخفى عليك بعد تسليم الرداءة أن الآية ليست كالمثال المذكور لطول الفاصل فيها ، قال في البحر : وحسن دخول إن في الجملة الواقعة خبراً في الآية طول الفصل بالمعاطيف ، وقال الزجاج : زعم قوم أن قولك : إن زيدا انه قائم ردىء . وأن هذه الآية إنما صلحت بتقديم الموصول ولا فرق بين الموصول وغيره في باب إن وليس بين البصريين خلاف في أن إن تدخل على كل مبتدأ وخبر فعلى هذا لا ينبغي العدول عن الوجه المتبادر ، والمراد بالفصل القضاء أى إنه تعالى يقضى بين المؤمنين والفرق الخمس المتفقة على الكفر باظهار الحق من المبطل وتوفية كل منها حقه من الجزاء بآثابة المؤمنين وعقاب الفرق الآخرين بحسب استحقاق أفراد كل منهما ، وقيل : المراد أنه تعالى يفصل بين الفرق الست في الأحوال والأما كن جميعاً فلا يجازيهم جزاء واحداً بلا تفاوت بل يجزى المؤمنين بما يليق واليهود بما يليق بهم وهكذا ولا يجمعهم في موطن واحد بل يجعل المؤمنين في الجنة وكلام الفرق الكافرة في طبقة من طبقات النار ، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۝١٧ ﴾ تعليل لما قبله من الفصل أى انه تعالى عالم بكل شئ من الأشياء ومراقب لأحواله ومن قضيته الأحاطة بتفاصيل ماصدر عن كل فرد من أفراد الفرق المذكورة وإجراء جزائه اللائق به عليه ، وقوله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ ﴾ الخ بيان لما يوجب الفصل المذكور من أعمال الفرق مع الإشارة إلى كيفيته وكونه بطريق التعذيب والآثابة والاكرام والآهانة ، وجوز أن يكون تنويراً لكونه تعالى شهيداً على كل شئ ، وقيل : هو تقرير على اختلاف الكفرة واستبعاد له لوجوب الصارف ، والمراد بالرؤية العلم والخطاب لكل من يتأتى منه ذلك . والمراد بالسجود دخول الأشياء تحت تسخيرها تعالى وإرادته سبحانه وقابليتها لما يحدث فيها عز وجل ، وظاهر كلام الأمدى أنه معنى حقيقى للسجود . وفي مفردات الراغب السجود في الأصل الطمان والتذلل وجعل ذلك عبارة عن التذلل لله تعالى وعبادته وهو عام في الإنسان والحيوان والجماد . وذلك ضربان سجد باختيار يكون للإنسان وبه يستحق الثواب وسجود بتسخير يكون للإنسان وغيره من الحيوانات والنباتات . وخص في الشريعة بالركن المعروف من الصلاة وما جرى مجراه من سجود التلاوة وسجود الشكر انتهى .

وذكر بعضهم أنه كما خص في الشريعة بذلك خص في عرف اللغة به . وقال ابن كمال : إن حقيقته على ما نص عليه في المجلد وضع الرأس ، وقال العلامة الثاني : حقيقته وضع الجبهة لا الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب القفا لم يكن ساجداً ، وعلى هذين القولين على علامتهما قيل السجود هنا مجاز عن الدخول تحت تسخيرها تعالى والالتحاق لإرادته سبحانه . وجوز أن يكون مجازاً عن دلالة لسان حال الأشياء بذاتها وافتقارها على صانعها وعظمته جلّت عظمتها ، ووجه التنوير على هذا ظاهر وكذا التقرير على الاختلاف . (و(من) أما خاصة بالعقلاء وأما عامة لهم وغيرهم بطريق التغليب وهو الأولى لأنه الأنسب بالمقام لأفادته شمول الحكم

لكل ما فيها بطريق القرار فيهما أو بطريق الجزئية منهما ، ويكون قوله تعالى :

﴿ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ النَّجْمُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ ﴾ أفراداً لها بالذكر لشهرتها واستبعاد ذلك منها بحسب الظاهر في بادي النظر القاصر كما قيل أو لأنها قد عبدت من دون الله تعالى إما باعتبار شخصها أو جنسها . فالشمس عبدتها حير . والقمر عبدته كنانة . وعبد الدبران من النجوم تميم . والشجر لحـم . وقريش ، والثريا طيء ، وعطاردا أسد . والمرزم ربيعة ، وعبد أكثر العرب الأصنام المنحوتة من الجبال . وعبدت غطفان العزى وهى سمرة وأجدة السمر شجر معروف ، ومن الناس من عبد البقر . وقرأ الزهرى . وابن وثاب (الدواب) بتخفيف الباء . وخص ابن جني في المحتسب هذه القراءة بالزهرى ، وقال : لا أعلم من خففها سواه وهو قليل ضعيف قياساً وسبأاً لأن التقاء الساكنين على حده وعذره كراهة التضعيف ولذا قالوا في ظلمات ظلت وقالوا جان بالتخفيف وذكر له نظائر كثيرة هـ

وقوله تعالى ﴿ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ ﴾ قيل مرفوع بفعل مضمر يدل عليه المذكر أى ويسجد له كثير من الناس سجود الطاعة المعروف . واعترض بأنه صرح في المغنى بأن شرط الدليل اللفظى على المحذوف أن يكون طبقه لفظاً ومعنى أو معنى لا لفظاً فقط فلا يجوز زيد ضارب وعمرو على أن خبر عمرو محذوف وهو ضارب من الضرب فى الأرض أى مسافر والمذكور بمعناه المعروف . وأجاب الخفاجى بأن ما ذكر غير مسلم لما ذكره النجاة من أن المقدر قد يكون لازماً للمذكور نحو زيدا ضربت غلامه أى أهنت زيدا ولا يكون مشتركاً كالمثال المذكور إلا أن يكون بينهما ملائمة ، فيصح إذا اتحد لفظاً وكان من المشترك بينهما ملازمة تدل على المقدر ولذا لم يصح المثال المذكور انتهى ، وعطفه بعضهم على المذكورات قبله وجعل السجود بالنسبة اليه بمعنى السجود المعروف وفيما تقدم بمعنى الدخول تحت التسخير أو الدلالة على عظمة الصانع جل شأنه . واستدل بذلك على جواز استعمال المشترك فى معنييه أو استعمال اللفظ فى حقيقة ومجازة ، والجواب ما علمت ، ولا يجوز العطف وجعل السجود فى الجميع بمعنى الدخول تحت التسخير أو الدلالة على العظمة لأن ذلك عام لجميع الناس فلا يليق حيث نذكر (كثير) وغير العام وإنما هو السجود بالمعنى المعروف فيفيد ذكر (كثير) إذا أريد أن منهم من لم يتصف بذلك وهو كذلك ، وما قيل : إنه يجوز أن يكون تخصيص الكثير على إرادة السجود العام للدلالة على شرفهم والتنويه بهم ليس بشئ . إذ كيف يتأتى انتنويه وقد قرن بهم غير العقلاء كالذباب ، وقال ابن كمال : تمسك من جواز حمل المشترك فى استعمال واحد على أكثر من معنى بقوله تعالى (ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات ومن فى الأرض) الآية بناء على أن المراد بالسجود المنسوب الى غير العقلاء الانقياد لتعذر السجود الملعود فى حقه ومن المنسوب اليهم ما هو المعبود دون الانقياد لأنه شامل لكل غير مخصوص بالكثير ولا متمسك لهم فى ذلك لأن كلام التعليلين فى معرض المنع ، أما الأول فلأن حقيقة السجود وضع الرأس ولا تعذر فى نسبه الى غير العقلاء ولا حاجة الى اثبات حقيقة الرأس فى الشكل لأن التغليب سائق شائع ، وأما الثانى فلأن الكفار لاسيما المكبرين منهم لاحظهم من الانقياد لأن المراد منه الاطاعة بما ورد فى حقه من الأمر تكليفاً كان أو تكويهاً على وجهه ورد به الأمر وتقدير فعل آخر فى هذا المقام من ضيق العطن كما لا يخفى على أبواب اللفظ انتهى . وفيه القول بجواز العطف

على كلا معنى السجود وضع الرأس والالتقياد وبيان فائدة تخصيص الكثير على الثاني ، ولا يخفى أن المتبادر من معتبرات كتب اللغة أن السجود حقيقة لغوية في الخضوع مطلقاً وأن ما ذكره من حديث التغليب خلاف الظاهر وكذا حمل الالتقياد على ما ذكره ، وقد أخذ رحمه الله تعالى كلا المعنيين من التوضيح وقد اسقط مما فيه ما عنه غنى ، وما زعم أنه من ضيق المعنى هو الذى ذهب إليه أكثر القوم وعليه يكون (من الناس) صفة (كثير) وأورد أنه حينئذ يرد أن سجود الطاعة المعروف لا يختص بكثير من الناس فإن كثيراً من الجن متصف به أيضاً ، وكونهم غير مكلفين خلاف القول الأصح . نعم يمكن أن يقال : إنهم لم يكونوا مأمورين بالسجود عند نزول الآية وعلى مدعيه البيان ، والقول بأنه يجوز أن يراد بالناس ما يعم الجن فإنه يطلق عليهم حسب إطلاق النفر والرجال عليهم ليس بشيء . ومن الناس من أجاب عن ذلك بأن يسجد المقدر داخل في الرؤية وقد قالوا : المراد بها العلم والتعبير بها عنه للاشعار بظهور المعلوم وظهور السجود بمعنى الدخول تحت التسخير في الاشياء المنسوب هو إليها مما لاسترة عليها وكذا ظهوره بمعنى السجود المعروف في كثير من الناس ، وأما في الجن فليس كذلك فلذا وصف الكثير بكونه من الناس . وتعقب بأن الخطاب في (الم تر) لمن يتأتى منه ذلك ولاسترة في ظهور أمر السجود مطلقاً بالنسبة إليه . ورد بأن مراد المجيب أن سجود الجن ليس بظاهر في نفس الأمر ومع قطع النظر عن المخاطب كائناً كان ظهوره دخول الاشياء المذكورة أولاً تحت التسخير بخلاف سجود كثير من الناس فإنه ظاهر ظهور ذلك في نفس الأمر فخص الكثير بكونه من الناس ليكون الداخل في حيز الرؤية من صقع واحد من الظهور في نفس الأمر \*

وقيل المقام يقتضى تكثير الرايين لما يذكر في حيز الرؤية والتخصيص أوفق بذلك فلذا خص الكثير بكونهم من الناس والكل كما ترى ، والاولى أن يقال: تخصيص الكثير من الناس بنسبة السجود بالمعنى المعروف اليهم على القول بأن كثيراً من الجن كذلك للتنوية بهم ، ولا يرد عليه ما مر لأنه لم يقرن بهم في هذا السجود غير العقلاء فتأمل ، وقيل : إن (كثير) مرفوع على الابتداء حذف خبره ثقة بدلالة خبر قسيمه عليه نحو حق له الثواب ويفيد الكلام كثرة الفريقين ؛ والاول أولى لما فيه من الترغيب في السجود والطاعة للحق المعبود ، وجوز أن يكون (كثير) مبتدأ و (من الناس) خبره والتعريف فيه للحقيقة والجنس أى وكثير من الناس الذين هم الناس على الحقيقة وهم الصالحون المتقون ، وقال الراغب : قد يذكر الناس ويراد به الفضلاء دون من يتناول اسم الناس تجوزاً ، وذلك اذا اعتبر معنى الإنسانية وهو وجود العقل والذكر وسائر القوى المختصة به فان كل شيء عدم فعله المخصص به لا يكاد يستحق اسمه والمخصص للمبتدأ المذكورة أنه صفة محذوف بالحقيقة على أن المعادلة من الخصائص اذا قلت رجال مكرمون ورجالها نون لأنه تفصيل يحمل فهو موصوف تقديرها ولأن كلا من المقابلين موصوف بمغايرة الآخر فهذا داخل في الوصف المعنوى ، وأن يكون (كثير) مبتدأ و (من الناس) صفة وقوله تعالى (وَكَثِيرٌ) معطوف عليه وقوله سبحانه : (حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ) أى ثبت وتقرر خبر ، ويكون الكلام على حد قولك : عندي ألف وألف أى ألوف كثيرة ومثله شائع في كلامهم فيفيد كثرة من حق عليه العذاب من الناس ، وهذان الوجهان بعيدان ، وقال في البحر : ضميقتان \*

والظاهر أن (كثير) الثاني مبتدأ والجملة بعده خبره وقد أقيمت مقام لا يسجد فكأنه قيل ويسجد كثير من

الناس ولا يسجد كثير منهم ، ولا يخفى ما في تلك الإقامة من الترهيب عن ترك السجود والطاعة ، ولا يخفى ما في عدم التصريح بتقييد الكثير بكونه من الناس بما يقوى دعوى أن التقييد فيما تقدم للتزوية ، وحمل عدم التقييد ليعم الكثير من الجن خلاف الظاهر جدا .

وجوز أن يكون معطوفا على من والسجود بأحد المعنيين السابقين وجملة (حق) الخ صفته ويقدر وصف لكثير الأول بقرينة مقابلة أى حقه الثواب (ومن الناس) صفة له أيضا ، ولا يخفى ما فيه ، وقرئ (حق) بضم الحاء و(حقا) أى حق عليه العذاب حقا فهو مصدر مؤكد لمضمون الجملة (وَمَنْ بَيْنَ اللَّهِ) بأن كتب الله تعالى عليه الشقاء حسبا استعدت له ذاته من الشر ، ومن مفعول مقدر لين (فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرَمٍ) يكرمه بالسعادة . وقرأ ابن أبي عتبة (مكرم) بفتح الراء على أنه مصدر ميمي كما في القاموس أى ماله لإكرام ، وقيل اسم مفعول بمعنى المصدر ولا حاجة إلى التزامه ، وقيل يجوز أن يكون باقيا على ما هو الشائع في هذه الصيغة من كونه اسم مفعول ، والمعنى ماله من يكرم ويشفع فيه ليخلص من الاهانة . ولا يخفى بعده (إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُشَاءُ ۝١٨) من الأشياء التي من جملتها الإكرام والاهانة ، وهذا أولى من تخصيص ما بقرينة السياق بهما .

(هَذَانِ خَصِمَانِ اِخْتَصِمَا فِي رَبِّهِمْ) تعيين لطرفي الخصام وتحرير لمحله فالمراد بهذان فريق المؤمنين وفريق الكفرة المنقسم إلى الفرق الخمس . وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وجاهد . وعطاء بن أبي رباح . والحسن . وعاصم . والكلي مائو يذكرك وبه يتعين كون الفصل السابق بين المؤمنين ومجموع من عطف عليهم ، ولما كان كل خصم فريقا يجمع طائفة جاء (اختصما) بصيغة الجمع .

وقرأ ابن أبي عتبة (اختصما) مراعاة للفظ (خصمان) وهو ثنائية خصم ، وذكروا أنه في الأصل مصدر يستوى فيه الواحد المذكور وغيره ، قال أبو البقاء : وأكثر الاستعمال توحيد فنهائه وجمعه حمله على الصفات والأسماء ، وعن الكسائي أنه قرأ (خصمان) بكسر الحاء ، ومعنى اختصاصهم في ربهم اختصاصهم في شأنه عز شأنه ، وقيل في دينه ، وقيل في ذاته وصفاته والكل من شؤنه تعالى واعتقاد كل من الفريقين حقيقة ما هو عليه وبطلان ما عليه صاحبه وبناء أقواله وأفعاله عليه يكفى في تحقق خصومته للفريق الآخر ولا يتوقف عن التحاور .

وأخرج ابن جرير . وابن مردويه عن ابن عباس أنه قال : تخاصمت المؤمنين واليهود فقالت اليهود : نحن أولى بالله تعالى وأقدم منكم كتابا ونبيا قبل نبيكم ، وقال المؤمنون : نحن أحق بالله تعالى آتينا بحمد صلى الله عليه وسلم وآتينا بنبيكم وبما أنزل الله تعالى من كتاب وأنتم تعرفون كتابنا ونبينا ثم تركتموه وكفرتهم به حسدا فنزلت .

وأخرج جماعة عن قتادة نحوه ذلك . واعترض بأن الخصام على هذا ليس فإله تعالى بل في أيهما أقرب منه عز شأنه . وأجيب بأنه يستلزم ذلك وهو كما ترى . وقيل عليه أيضا : أن تخصيص اليهود بخلاف مساق الكلام في هذا المقام . وفي الكشف قالوا : إن هذا لا ينافي ما روى عن ابن عباس من أن الآية ترجع إلى أهل الأديان الستة في التحقيق لأن العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

وأخرج البخارى . ومسلم . والترمذى . وابن ماجه . والطبرانى . وغيرهم عن أبي ذر رضى الله تعالى عنه أنه كان يقسم قسما أن هذه الآية (هذان خصمان) إلى قوله تعالى : (إن الله يفعل ما يريد)

نزلت في الثلاثة والثلاثة الذين بارزوا يوم بدر هم حمزة بن عبد المطلب . وعبيدة بن الحرث . وعلى بن أبي طالب . وعتبة . وشيبة ابنا ربيعة . والوليد بن عتبة ، وأنت تعلم أن هذا الاختصاص ليس اختصاصا في الله تعالى بل منشؤه ذلك فأمل ولا تغفل .

وأما ما قيل من أن المراد بهذين الخصمين الجنة والنار فلا ينبغي أن يختلف في عدم قبوله خصمان أو ينطرح فيه كبشأن ، وفي الكلام كما قال غير واحد تقسيم وجمع وتفریق فالتقسيم (أن الذين آمنوا - إلى قوله تعالى - والذين أشركوا) والجمع (إن الله يفصل بينهم) إلى قوله تعالى : (هذان خصمان اختصموا في ربهم) والتفريق في قوله سبحانه : ﴿فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ﴾ الخ أى أعد لهم ذلك، وكأنه شبه أعداد النار المحيطة بهم بتقطيع ثياب وتفصيلها لهم على قدر جهنم ففي الكلام استعارة تمثيلية تهكمية وليس هناك تقطيع ولا ثياب حقيقة ، وكأن جمع الثياب للإيدان يترآكم النار المحيطة بهم وكون بعضها فوق بعض • وجوز أن يكون ذلك لمقابلة الجمع بالجمع والأول أبلغ، وعبر بالماضى لأن الأعداد قد وقع فليس من التعبير بالماضى لتحقيقه كما في (نفخ في الصور) .

وأخرج جماعة عن سعيد بن جببر أن هذه الثياب من نحاس مذاب وليس شيء في النار أشد حرارة منه فليست الثياب من نفس النار بل من شيء يشبهها وتكون هذه الثياب كسوة لهم وما أقيحها كسوة . ولذا قال وهب : يكسى أهل النار والعري خير لهم . وقرأ الزعفراني في اختياره (قطعت) بالتخفيف والتشديد أبلغ . ﴿يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ ١٩﴾ أى الماء الحار الذي انتهت حرارته ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما لو سقط من الحميم نقطة على جبال الدنيا لاذابتها ، وفسره ابن جببر بالنحاس المذاب ، والمشهور التفسير السابق ، ولعله إنما جرى من إيذان بشدة الوقوع ، والجملة مستأنفة أو خبر ثان للوصول أوفى موضع الحال المقدرة من ضمير (لهم) ﴿يَصْهَرُ بِهِ﴾ أى يذاب ﴿مَا فِي بُطُونِهِمْ﴾ من الأمعاء والأحشاء .

وأخرج عبد بن حميد . والترمذي وصححه . وعبد الله بن أحمد في زوائد الزهد . وجماعة عن أبي هريرة أنه تلا هذه الآية فقال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : «إن الحميم ليصب على رؤسهم فينفذ الجمجمة حتى يخلص إلى جوفه فيسلت مافي جوفه حتى يمرق إلى قدميه وهو الصهر ثم يعاد كما كان» .

وقرأ الحسن . ورفقة «يصر» بفتح الصاد وتشديد الهاء، والظاهر أن قوله تعالى ﴿وَالْجُودُ ٢٠﴾ عطف على (ما) وتأخيره عنه قيل أما مراعاة القواصل أو للاشعار بغايه شدة الحرارة بآيها أن تأثيرها في الباطن أقدم من تأثيرها في الظاهر مع أن ملاستها على العكس ، وقيل ان التأثير في الظاهر غنى عن البيان ، وإنما ذكر للإشارة إلى تساويهما ولذا قدم الباطن لأنه المقصود الأهم ، وقيل التقدير ويحرق الجلود لأن الجلود لا تنأب وإنما تجتمع على النار وتنكش ، وفي البحر أن هذا من باب علقها تبنا وماء باردا وقال بعضهم : لا حاجة إلى التزام ذلك فإن أحوال تلك النشأة أمر آخر ، وقيل (يصر) بمعنى ينضج ، وأنشد :

• تصهر الشمس ولا ينهر • وحيث لا كلام في نسبه إلى الجلود ، والجملة حال من (الحميم) أو مستأنفة ﴿وَهُمْ﴾ أى للكفرة ، وكون الضمير للزبانية بعيد ، واللام للاستحقاق أو للعائدة تهكمهم ، وقيل للاجل ،

والكلام على حذف مضاف أى لتعذيبهم ، وقيل بمعنى على كذا في قوله تعالى ( ولهم اللعنة ) أى وعليهم .  
 ﴿مَقَامِعٌ مِنْ حَدِيدٍ ٢١﴾ جمع مقمعة وحقيقتها ما يقمع به أى يكف بعنف. وفي مجمع البيان هي مدقة الرأس من قمع قمعاً إذا رده ، وفسرها الضحاك . وجهاة بالمطارق ، وبعضهم بالسياط . وفي الحديث « لو وضع مقمع منها في الأرض ثم اجتمع عليه الثقلان ماقلوه من الأرض » ﴿كَلِمَاتٌ أَرَادُوا أَنْ يَخْرِجُوا مِنْهَا﴾ أى أشرفوا على الخروج من النار ودنوا منه حسبا يروى أنها تضرهم بلهبها فترفعهم فإذا كانوا في أعلاها ضربوا بالمقامع فهووا فيها سبعين خريفا ، فالارادة مجاز عن الاشراف والقرب كذا في قوله تعالى ( يريد أن ينقض ) وجعل بعضهم ضمير ( منها ) للثياب وهو ركبك ، وقوله تعالى ﴿ مِنْ غَمٍّ ﴾ بدل اشتغال من ضمير (منها) باعادة الجار والرابط محذوف والتذكير للتفخيم ، والمراد من غم عظيم من غمومها أو مفعول له للخروج أى كلما أرادوا الخروج منها لأجل غم عظيم يلحقهم من عذابها ، والغم أخو الهم وهو معروف ، وقال بعضهم : هو هنا مصدر غممت الشيء أى غطيته أى كلما أرادوا أن يخرجوا من تغطية العذاب لهم أو بما يذللهم من العذاب ﴿أَعِيدُوا فِيهَا﴾ أى في قعرها بأن ردوا من أعاليها إلى أسافلها من غير أن يخرجوا منها إذ لا خروج لهم كذا هو المشهور من حالهم ، واستدل بقوله تعالى ( وما هم بخارجين ) وفي اختيار ( فيها ) دون اليها إشارا بذلك ، وقيل الاعادة مجاز عن الابقاء ، وقيل التقدير كلما أرادوا أن يخرجوا منها فخرجوا أعيدوا فيها فالاعادة معلقة على الخروج وحذف للاشعار بسرعة تعلق الارادة بالاعادة ويجوز أن يحصل لهم ، والمراد من قوله تعالى ( وما هم بخارجين ) نفي الاستمرار أى لا يستمرون على الخروج لاستمرار النفي ، وكثيرا ما يعدى العود بنى لمجرد الدلالة على التمكن والاستقرار ، وقال بعضهم : إن الخروج ليس من النار وإنما هو من الاماكن المعدة لتعذيبهم فيها ، والمعنى كلما أراد أحدهم أن يخرج من مكانه المعدل في النار إلى مكان آخر منها فخرج منه أعيد فيه وهو كما ترى ، وهذه الاعادة على ما قيل بضرب الزبانية لإيام بالمقامع ، وقوله تعالى : ﴿وَذُوقُوا﴾ على تقدير قول معطوف على ( أعيدوا ) أى وقيل لهم ذوقوا ﴿عَذَابَ الْحَرِيقِ ٢٢﴾ قد مر الكلام فيه ، والأمر للاهانة .

﴿إِنَّ اللَّهَ يَدْخُلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ بيان لحسن حال المؤمنين اثريان سواه حال الكفرة ، وغير الأسلوب فيه باسناد الادخال إلى الاسم الجامع وتصدير الجملة بحرف التحقيق وفصلها بالاستئناف إيذانا بكلام مباينة حالهم لحال الكفرة وإظهارا لمزيد العناية بأمر المؤمنين ودلالة على تحقيق مضمون الكلام ﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا﴾ بالبناء للمفعول والتشديد من التحلية بالحق أى تحليهم الملائكة عليهم السلام بأمره تعالى ، وقوله تعالى ﴿ مِنْ أَسَاوِرَ ﴾ قيل متعلق يجلون ، و(من) ابتدائية والفعل متعد لواحد وهو النائب عن الفاعل ، وقيل : متعلق بحذوف وقع صفة للمفعول محذوف ومن اللبان والفعل متعد لاثنتين أحدهما النائب عن الفاعل والآخر الموصوف المحذوف أى يحلون حلها أو شيئا من أساور ، وعلى القول بتعدى هذا الفعل لاثنتين جوز أن تكون من التبويض واقعة موقع المفعول ، وأن تكون زائدة على مذهب الأخفش من جواز زيادتها في الإيجاب و (أساور) مفعول (يجلون) وقوله تعالى : ﴿ مِنْ ذَهَبٍ ﴾

صفة لأساور، و(من) للبيان، وقيل: لابتداء الغاية أى أنشئت من ذهب، وقيل: للتبعيض وتعلقه يحلون لا يخفى حاله، وقرئ (يحلون) بضم الياء والتخفيف، وهو على مافى البحر بمعنى المشدد، ويشعر كلام بعض أنه متعد لواحد وهو النائب الفاعل فن أساور متعلق به ومن ابتدائية \*

وقرأ ابن عباس (يحلون) بفتح الياء واللام وسكون الحاء من حليت المرأة إذا لبست حليها، وقال أبو حيان: إذا صارت ذات حلى، وقال أبو الفضل الرازى: يجوز أن يكون من حلى بمعنى يحلى إذا استحسنته وهو فى الأصل من الخلاوة وتكون من حينئذ زائدة، والمعنى يستحسنون فيها الأساورة، وقيل: هذا الفعل لازم ومن سببية، والمعنى يحلى بعضهم بعين بعض بسبب لباس أساور الذهب \*

وجوز أبو الفضل أن يكون من حليت به إذا ظفرت به، ومنه قولهم: لم يحل فلان بطائل، ومن حينئذ بمعنى الباء أى يظفرون فيها بأساور من ذهب. وقرأ ابن عباس (من أساور) بفتح الراء من غير ألف ولا هاء، وكان قياسه أن يصرف لأنه نقص بناؤه فصار كجندل لكنه قدر المحذوف موجوداً فنعى الصرف، وقد تقدم الكلام على نظير هذه الجملة فى الكهف فتذكر، وقوله تعالى ﴿وَلَوْ لَوْ﴾ عطف على محل (من أساور) أو على الموصوف المحذوف، وحمله أبو الفتح على اضمار فعل أى ويؤتون لؤلؤاً أو نحو ذلك \*

وقرأ أكثر السبعة . والحسن فى رواية . وطلحة . وابن وثاب . والأعمش . وأهل مكة (ولؤلؤ) بالخفض عطفاً على (أساور) أو على (ذهب) لأن السوار قديكون من ذهب مرصع بلؤلؤ وقد يكون من لؤلؤ فقط كإرأيناه ويسمى فى ديارنا خصرأ وأكثر ما يكون من المرجان . واختلفوا هل فى الإمام ألف بعد الواو فقال الجحدري: نعم، وقال الأصمعى: لا، وروى يحيى عن أبي بكر همز الآخر وقلب الهمزة الأولى واوا، وروى المعلى بن منصور عنه ضد ذلك \*

وقرأ الفياض (لوليا) قاب الهمزتين واوين فصارت الثانية واذا قبلها ضمة وحيث لم يكن فى كلامهم اسم متمكن ماخره واو قبلها ضمة قلب الواو ياء الضمة قبلها كسرة . وقرأ ابن عباس (وليليا) بقلب الهمزتين واوين ثم قلبهما ياءين، أما قلب الثانية فلما علمت وأما قلب الأولى فللتأنيب . وقرأ طلحة (ولول) كادل فى جمع دلو

قلبت الهمزتان واوين ثم قلبت ضمة اللام كسرة والواو ياء ثم أعلل علال قاض ﴿وَلِبَاسِهِمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾ (٢٣) غير الأسلوب حيث لم يقل ويلبسون فيها حريراً للائذان بأن ثبوت اللباس لهم أمر محقق غنى عن البيان إذ لا يمكن عراؤهم عنه وإننا محتاج إلى البيان أن لابسهم ماذا بخلاف التحلية فانها ليست من لوازمهم الضرورية فلذا جعل بيانها مقصوداً بالذات . ولعل هذا هو السر فى تقديم بيان التحلية على بيان حال اللباس قاله العلامة شيخ الإسلام، ولم يرتض ما قيل: إن التنوير للدلالة على أن الحرير لباسهم المعتاد أو لمجرد المحافظة على هيئة الفواصل، وظاهر كلامهم أن الجملة معطوفة على السابقة، وجوز أن تكون فى موضع الحال من ضمير (يحلون) ثم إن الظاهر أن هذا الحكم عام فى كل أهل الجنة، وقيل هو باعتبار الأغلب لما أخرج النسائى . وابن حبان. وغيرهما عن أنس بن مالك الخدرى قال: قال رسول الله ﷺ «من لبس الحرير فى الدنيا لم يلبسه فى الآخرة» وان دخل الجنة لبسه أهل الجنة ولم يلبسه «وحديث عدم لبس ذلك له فى الآخرة مذكور فى الصحيحين عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما مرفوعاً \*

والظاهر أن حرمة استعمال الحرير للرجال في غير ما استثنى مجمع عليها وأنه يكفر من استحل ذلك غير متأول ، ولعل خبر البيهقي في سننه . وغيره عن ابن الزبير رضى الله تعالى عنهم ما مرفوعا «من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة ولم يدخل الجنة» إن صح محمول على ما إذا كان اللبس محرما بالاجماع وقد استحله فاعله من غير تأول أو على أن المراد لم يدخل الجنة مع السابقين وإلا فقدم دخول اللباس مطلقا للجنة مشكلا •

(وَهَذُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ) وهو قولهم : (الحمد لله الذى صدقنا وعده وأورثنا الجنة) كما روى عن ابن عباس ، وقيل : ما يعمه وسائر ما يقع في محاوراة أهل الجنة بعضا لبعض ، وقيل : إن هذه الهداية في الدنيا فالطيب قول لا إله إلا الله ، وفي رواية عن ابن عباس ذلك مع زيادة الحمد لله ، وزاد ابن زيد والله أكبر ، وعن السدى هو القرآن ، وحكى الماوردى هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقيل : ما يعم ذلك وسائر الأذكار (وَهَذُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ ٢٤) أى المحمود جداً ، وإضافة (صراط) إليه قيل بيانية . والمراد به الاسلام فإنه صراط محمود من يسلكه أو محمود هو نفسه أو عاقبته ، وقيل : الجنة وإطلاق الصراط عليها باعتبار أنها طريق للفوز بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، وقيل : (الحميد) هو الجنة والاضافة على ظاهرها ، والمراد بصراطها الاسلام أو الطريق المحسوس الموصل إليها يوم القيامة ، واستظهر أن المراد من الحميد هو الله عز وجل المستحق لذاته لغاية الحمد . والمراد بصراطه تعالى الاسلام فإنه طريق إلى رضوانه تعالى . وقيل : الجنة فإنها طريق للفوز بما تقدم وأضيفت إليه تعالى للتشريف . وحاصل ماقلوه هنا أن الهداية تحتمل أن تكون في الآخرة وأن تكون في الدنيا . وأن المراد بالحميد إما الحق تعالى شأنه وإما الجنة وإما الصراط نفسه ، وبالصراط إما الاسلام وإما الجنة وإما الطريق المحسوس الموصل إليها يوم القيامة ووجهوا تأخير هذه الجملة عن الجملة الأولى تارة بأنه لرعاية الفواصل . وأخرى بأن ذكر الحمد الذى تضمنته الأولى يستدعى ذكر المحمود ولا يبعد أن يقال : إن الهداية في الجملتين في الآخرة بعد دخول الجنة وإن الاضافة هنا بيانية وإن المراد بالقول الطيب القول الذى تستلذه النفوس الواقع في محاوراة أهل الجنة بعضهم لبعض . وبالصراط الحميد ما يسلكه أهل الجنة في معاملة بعضهم بعضا من الأفعال التى يحمدون عليها أو بما هو أعم من ذلك . فحاصل الجملة الأولى وصف أهل الجنة بحسن الأقوال . وحاصل الثانية وصفهم بحسن الأفعال أو بما هو أعم منها ومن الأقوال . وكأنه تعالى بعد أن ذكر حسن مسكنهم وحليهم ولباسهم ذيل ذلك بحسن معاملة بعضهم بعضا في الأقوال والأفعال إيماء إلى أن ما هم فيه لا يخرجهم إلى خشونة الأفعال ورداة الأفعال المشيئتين لحسن ما هم فيه والمنغصتين للذة الاجتماع . ووجه التقديم والتأخير على هذا غير خفى على الفطن . والذى اختاره أن القول الطيب قولهم بعد دخول الجنة (الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن إن ربنا لغفور شكور الذى أحلنا دار المقامة من فضله لا يمسنا فيها نصب ولا يمسنا فيها غوب) لقوله تعالى : في سورة فاطر بعد قوله سبحانه : (يحلون فيها من أساور من ذهب ولؤلؤا ولباسهم فيهاحرير وقالوا الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن) الخ والقرآن يفسر بعضه بعضا . وأن المراد بالصراط الحميد ما يعم الأقوال والأفعال الجارية بين أهل الجنة بما يحمد سلوكه في المعاشرة والاجتماع في هاتيك البقاع فرأى من شائبة التأكد كما لا يخفى

(م - ١٨ - ج - ١٧ - تفسير روح المعاني)

على ذى فكر سديد فتأمل هديت إلى صراط الحيدة

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ وعيد لصف من الكفرة ، وحسن عطف المضارع على الماضي لما أنه لم يرد بالمضارع حال أو استقبال كما في قولهم : فلان يحسن إلى الفقراء فان المراد به استمرار وجود الاحسان ، وقيل ( يصدون ) بمعنى صدوا إلا أنه عبر بالمضارع استحضاراً للصورة المماضية تهويلاً لأمر الصد ، وقيل لا عطف بل الجملة خبر مبتدأ محذوف والمجموع في موضع الحال من فاعل ( كفروا ) أى وهم يصدون ، وجوز أن تكون الجملة حالاً من غير تقدير مبتدأ شبهها بالجملة الاسمية معنى وخبر إن محذوف لدلالة آخر الآية الكريمة عليه أى نذيقهم من عذاب اليم ، وقدره الزمخشري بعد ( المسجد الحرام ) وثعبه أبو حيان بأنه لا يصح لمسا فيه من الفصل بين الصفة وهو ( المسجد ) والموصوف وهو ( الذى ) هـ وأجيب باحتمال أنه جعل ( الذى ) نعتاً مقطوعاً ، وقدره ابن عطية بعد ( والباد ) وهو أولى لأنه قد خسروا أو هلكوا وتقدير نذيقهم الخ أولى منه ، وقيل الواو في ( ويصدون ) زائدة والجملة بعده خبران هـ

وثعبه ابن عطية بأنه مفسد للمعنى المراد وغيره بأن البصريين لا يحجزون زيادة الواو والقول بجواز زيادتها قول كوفي مرغوب عنه ، والظاهر أن ( المسجد ) عطف على ( سبيل ) وجوز أن يكون معطوفاً على الاسم الجليل ، والآية على ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما نزلت في أبى سفيان بن حرب وأصحابه حين صدوا رسول الله ﷺ وأصحابه رضى الله تعالى عنهم عام الحديبية عن المسجد الحرام فكره عليه الصلاة والسلام أن يقاتلهم وكان محرماً بمعمة ثم صالحوه على أن يعود في العام القابل ، والمراد بالمسجد الحرام مكة وعبر به عنها لأنه المقصود المهم منها ، ويدل على ذلك قوله تعالى ﴿الَّذِي جَمَعْنَاهُ لِلنَّاسِ﴾ أن كائناً من كان من غير فرق بين مكى وآفاق ﴿سِوَا الْعَاكِفِ فِيهِ وَالْبَادِ﴾ أى المقيم فيه والطارئ فان الإقامة لا تكون في المسجد نفسه بل في منازل مكة وفى وصفه بذلك زيادة التشجيع على الصادين عنه ، وقد استشهد بعض الأئمة بالآية على عدم جواز بيع دور مكة وإجارتها وإلا لما استوى العاكف فيها والباد ، وقد ورد التصريح بذلك فى بعض الأحاديث الصحيحة ، فروى عن عدة طرق أنه عليه الصلاة والسلام قال : « مكة حرمة الله تعالى لا يحل بيع رباعها ولا اجارة بيوتها » وذكر ابن سابط أن دور أهل مكة كانت بغير أبواب حتى كثرت السرقة فاتخذ رجل باباً فانكر عليه عمر رضى الله تعالى عنه قال : أتغلق باباً فى وجهه حاج بيت الله تعالى ؟ فقال : إنما أردت حفظ متاعهم من السرقة فتركه فاتخذ الناس الابواب ، وأخرج ابن ماجه . وابن أبى شبة عن عاقمة ابن فضالة قال : توفى رسول الله ﷺ . وأبو بكر . وعمر رضى الله تعالى عنهما وما تدعى رباع مكة إلا السوائب من احتاج سكن ومن استغنى أسكن ، وقال ابن عمر رضى الله تعالى عنهما : من أكل كراء بيوت مكة فانما أكل ثاراً فى بطنه لأن الناس فى الاتضاع بها سواء ، وجاء صدره من رواية الدارقطني مرفوعاً وفى النهاية لا بأس ببيع بناء مكة ويكره بيع أرضها وهذا عند أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه وقال : لا بأس ببيع أرضها وهو رواية عنه أيضاً وهو مذهب الشافعى عليه الرحمة وعليه الفتوى . وفى تنوير الأبصار وشرحه الدر المختار وجاز بيع بناء بيوت مكة وأرضها بلا كراهة . وبه قال الشافعى وبه يفتى عيني . وفى البرهان فى باب العشر ولا يكره بيع أرضها كبتانها وبه يعمل . وفى مختارات النوازل لصاحب الهداية لا بأس ببيع بنائها وإجارتها

لكن في الزلعي وغيره يكره إجارتهما ، وفي آخر الفصل الخامس من التاتارخانية وإجارة الوهبانية قال أبو حنيفة : أكره إجارة بيوت مكة في أيام الموسم ، وكان يفتي لهم أن ينزلوا عليهم في دورهم لقوله تعالى ( سواء العاكف فيه والباد ) ورخص فيها في غير أيام الموسم انتهى فليحفظ ، قلت : وبهذا يظهر الفرق والتوفيق انتهى . والذي يفهم من غاية البيان أن القول بكراهة إجارة بيوتها أيام الموسم مما لم يتفرد به الإمام بل وافقه عليه أصحابه حيث نقل عن تقريب الامام السكري ما نصه وروى هشام عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه كره إجارة بيوت مكة في الموسم ورخص في غيره ، وكذا قال أبو يوسف ، وقال هشام : أخبرني محمد عن أبي حنيفة أنه يكره إجارة بيوت مكة في الموسم ويقول لهم ان ينزلوا عليهم في دورهم إن كان فيها فضل وإن لم يكن فلا وهو قول محمد انتهى .

والذي تحرر بما رأيناه من أكثر معتبرات . كتب ساداتنا الحنفية ان جواز بيع بناء البيوت متفق عليه لأنه ملك لمن بناه كمن بنى في أرض الوقف باذن المتولى ، ولا يقال : انه بناء غاصب كمن بنى بيتنا في جماع لظهور الاذن هنا دونه ثمة ، وكذا كراهة الاجارة في أيام الموسم وأما بيع الأرض فعند الامامين جائز بلا كراهة قولاً واحداً وعن الامام روايتان الجواز وعدمه والمفتي به الجواز ، ومستند من يجوز من الكتاب الجليل هذه الآية . وأجاب أصحاب الشافعي عنها أن المسجد الحرام في المطاف والما كف في المعتكف للعبادة المعداد من أهل المسجد للازمة له أظهر ، وكذلك المساواة في أنه من شعائره تعالى المنصوية لكل عاكف وباد أوضح وهو المقابل للوصف بالصد عن سبيل الله تعالى والمسجد الحرام خاصة فكا كانوا يصدون عن مكة ولا ان الصد عنها لغير مريد النك معصية وأى مدخل للحديث التاميك وعدمه في هذا المساق . والاستدراك بأن له مدخلا على سبيل الادماج وإشارة النص كلام لا طائل تحته ، وقد فسر (سواء) بما فسر كذا في الكشف ، وقد جرت مناظرة بمكة بين الشافعي . واسحق بن راهويه الحنظلي وكان اسحق لا يرخص في كراه دور مكة فاحتج الشافعي بقوله تعالى (الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق) فاصيقت الديار إلى مالكيها وقوله وَاللَّهُ يَكْفُلُكُمْ يوم فتح مكة «من أغلق بابيه فهو آمن ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن» وبأنه قد اشترى عمر رضي الله تعالى عنه دار السجى أنرى أنه اشترى من مالكيها أو غير مالكيها قال اسحق : فلما علمت أن الحجة قد لزمتمى تركت قولى ، وأجاب بعضهم أن الاضادة إلى مالكي منفعة السكنى وأن عمر رضي الله تعالى عنه اشترى البناء دون الارض وأرضى بالثمن من أنفق الا فيه الحاجة العامة وللإمام من ذلك ما ليس لغيره . وتمقب بأن الاستدلال بالظاهر والعدول عن الظاهر دون سند أقوى غير ملتفت اليه ، ولذا قال ابن راهويه : وهو أحد أركان المسلمين وعلم من اعلام الدين ما قال \*

والظاهر أن الاخبار المصرحة بتحريم البيع والاجارة لم تصح عند الشافعي رضي الله تعالى عنه ، وعند من قال بمثل قوله ، ونصب (سواء) على أنه مفعول ثان لجعلناه ، والاول الضمير الغائب المتصل و (العا كف) مرتفع به لأنه بمعنى مستو وإن كان في الأصل مصدرا ، ومن كلامهم مررت برجل سواء هو والدم ، واللام ظرف لما عنده \* وجوز أن يكون (لناس) في موضع المفعول الثاني أى جعلناه مباحلنا للناس أو معبدلهم و (سواء) حال من الهاء وكذا يكون حالا إذا لم يعد الجعل إلى مفعولين .

وقرأ الجمهور (سواء) بالرفع على أنه خير (والما كف) مبتدأ، وضعف العكس لما فيه من الاخبار بالمعرفة عن النكرة، والجملة في موضع المفعول الثاني أو الحال، وجوز أن تكون تفسيرية لجملة للناس، وقرأت فرقة منهم الاعمش في رواية القطعي (سواء) بالنصب (الما كف) فيه بالجر، ووجه النصب ما تقدم، ووجه جر (الما كف) أنه بدل تفصيل من الناس، وقيل: هو عطف بيان. وقرى: (والبادي) بإثبات الياء وصلا ووقفاً، وقرى: بتركها فهما وإثباتها وصلا وحذفها وقفاً ﴿وَمَنْ يَرْدْ فِيهِ﴾ عما ترك مفعوله ليتناول كل متناول أى ومن يرد فيه شيئاً ما أو مراداً ما، وقدر ابن عطية المفعول الناس أى ومن يرد فيه الناس. وقوله تعالى ﴿بِالْحَادِ﴾ أى عدول عن القصد أى الاستقامة المعنوية، وأصله إلحاد الحافر ﴿بِظُلْمٍ﴾ بغير حق حالان مترادفان أو الثاني بدل من الأول بأعادة الجار والياء فهما للبلابسة، أو الأول حال والثاني متعلق به والياء فيه للسيبى أى ملحداً بسبب الظلم كالإشراك واقتراف الآثام، وقال أبو عبيدة: الباء زائدة (و) (إلحاد) مفعول (يرد) وأنشد عليه قول الأعشى: «ضمنت برزق عيالنا أرماحنا» وأيد بقراءة الحسن (ومن يرد إلحاده بظلم) وهى على معنى إلحاداً فيه إلا أنه توسع فقبل إلحاده، وقال أبو حيان: الأولى أن يضمن «يرد» معنى يتليس وتجعمل الباء للتعدية. وقرأت فرقة «يرد» بفتح الباء من الورود. وحكاها الكسائي. والفراء أى من أتى فيه بالحد الخ، وتفسير الإلحاد بما ذكر هو الظاهر فيشمل سائر الآثام لأن حاصل معناه الميل عن الحق إلى الباطل وهو يحقق في جميع الآثام، وكذا المراد بالظلم عند جمع وجمعهما على هذا للتأكيد، وقيل: المراد بذلك الشرك ولم يرتضه ابن أبى مليكة، فقد أخرج عبد بن حميد أنه سئل عن قوله تعالى (ومن يرد) الخ فقال: ما كنا نشك أنها الذنوب حتى جاء أعلاج من أهل البصرة إلى أعلاج من أهل الكوفة فزعموا أنها الشرك. وأخرج أبو داود وغيره عن يعلى بن أمية عن رسول الله صلى الله عليه وآله تعالى عليه وسلم قال: احتكار الطعام في الحرم إلحاد فيه، وهو من ذكر بعض الأفراد لاقتضاء الحال إياه، وجعل بعضهم من ذلك دخوله من غير إحرام، وروى عن عطاء تفسير الإلحاد به. وأخرج ابن جرير. وجماعة عن مجاهد قال: كان لعبد الله بن عمر رضى الله تعالى عنهما فسطاطان أحدهما في الحل والآخر في الحرم فاذا أراد أن يصلى صلى في الذى في الحرم وإذا أراد أن يعاتب أهله عاتبهم في الذى في الحل فقبل له فقال: نحدث أن من الإلحاد فيه لا والله (تُدْفَعُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ٢٥) جواب لمن الشرطية. والظاهر أن الوعيد على إرادة ذلك مطلقاً فيفيد أن من أراد سيئة في مكة ولم يعملها يتحاسب على مجرد الإرادة وهو قول ابن مسعود. وعكرمة. وأبى الحجاج، وقال الخفافى: الوعيد على الإرادة المقارة للفعل لا على مجرد الإرادة لكن في التعبير بها إشارة إلى مضاعفة السيئات هناك والإرادة المصممة مما يؤخذ عليها أيضاً وإن قيل إنها ليست كبيرة، وقد روى عن مالك كراهة المجاورة بمكة انتهى، وإلى مضاعفة السيئة في مكة ذهب مجاهد، فقد أخرج عنه ابن المنذر وغيره أنه قال: تضاعف السيئات بمكة بما تضاعف الحسنات، وقال رحمه الله تعالى: سألت ابن عمر وكان منزله في الحل ومسجده في الحرم لم تفعل هذا؟ فقال: لأن العمل في الحرم أفضل والخطيئة فيه أعظم فينبغى لمن كان فيه أن يضبط نفسه ويسلك طريق السداد في جميع ما يهيم به ويقصده.

والظاهر أن هذه الإضافة في الآخرة، وقيل كان قبل أن يستحل أهله تعجل العقوبة في الدنيا لمن قصده

بسوء : وأخرج ابن أبي حاتم عن الربيع بن أنس رضي الله تعالى عنه أنه قال في الآية . حدثنا رجل سمعه من عقب المهاجرين والأنصار أنهم أخبروه أن إيماء أحد أراد به ما أراد أصحاب القليل عجل لهم العقوبة في الدنيا وقال : إنما يوفى استحلاله من قبل أهله ، وسيأتي إن شاء الله تعالى قريباً ما ينفك في هذا المطلب ، وحدث بعضهم الحرم بقوله :

وللحرم التجديد من أرض طيبة ثلاثة أميال إذا رمت انقائه  
وسبعة أميال عراق وطائف وجدة عشر ثم تسع جعمراته  
ومن بين سبع بتقديم سينه وقد كملت فاشكر لربك إحسانه

وأما المسجد الحرام فيطلق على الحرم كله عند عطاء فيكون حده ما ذكر . وفي البحر العميق عن أبي هريرة قال : إنا لنجد في كتاب الله تعالى أن حد المسجد الحرام إلى ماخر المسمى ، وعن عبدالله بن عمرو بن العاص قال : أساس المسجد الحرام الذي وضعه إبراهيم عليه السلام من الحزوة إلى مخرج مسيل جباد ، وقد ذكروا أن طول المسجد اليوم أربع مائة ذراع وأربعة أذرع وعرضه ثلثمائة ذراع . وحكى أنه لم يكن كذلك على عهد رسول الله ﷺ ولم يكن له جدار يحيط به فلما استخلف عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه وسع المسجد واشترى دوراً فهدمها وأدخلها فيه ثم أحاط عليه جداراً قصيراً دون القامة وكانت المصاييح توضع عليه ، ثم لما استخلف عثمان اشترى دوراً أيضاً وسع بها وبني المسجد والأروقة ، ثم إن عبدالله بن الزبير زاد سنة بضعتين في المسجد زيادة كثيرة في خلافته ، ومن ذلك بعض دار الازرقى اشتراه بسبعة آلاف دينار ، ثم عمره بعد ذلك عبدالملك بن مروان ولم يزد فيه لكن رفع جدار المسجد وحمل إليه أعمدة الحجارة والرخام ، ثم إن المنصور زاد في شقه الشامي وبناه وجعل فيه أعمدة من الرخام ، ثم زاد المهدي بعد ممرتين وثلاث الكعبة في جانب المسجد فأحب أن تكون في الوسط فاشترى دوراً وزاد في المسجد ووسطها كذا ذكره النووي . وفي البحر العميق أن زيادة المهدي هي التي تلي دار الندوة خلف مقام الحنفي ، ثم لما انتهت الدولة إلى سلاطين آل عثمان أبقي الله تعالى دولتهم مادام الدوران لم يألوا جهداً في خدمته ، والسعي في مرته .

(وَإِذْ بَوَّأْنَا لِأَبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ) أي اذكر هؤلاء الكفرة الذين يصدون عن سبيل الله تعالى والمسجد الحرام وقت جعلنا مكان البيت مائة لجدهم إبراهيم عليه السلام أي مرجعاً يرجع إليه للامارة والعبادة ويقال بوأه منزلاً إذا أنزله فيه ولما لزمه جعل الثاني مائة للاول جئ باللام فهي للتعديدية ، (مكان) مفعول به .

وقال الزجاج : المعنى بينا له مكان البيت لينبئ به ويكون مائة له ولعقبه يرجعون اليه ويحجونه ، والاول مروى عن ابن عباس ، وقيل : اللام زائدة في المفعول به (مكان) ظرف لبوأن . واعترض بأن اللام إنما تزداد إذا قدم المفعول أو كان العامل فرعاً وشيئاً منهما غير متحقق ههنا وأن (مكان البيت) ظرف معين لحقه أن يتعدى الفعل اليه بني ، وفيه نظر فإعلم من كتب العربية ، وقيل : مفعول (بوأن) محذوف أي بوأن الناس واللام في (لأبراهيم) لام العلة أي لأجل إبراهيم أي كرامة له ؛ والمفعول عليه ما قدمنا ، وتوجيه الامر بالذكر إل الوقت مع أن المراد تذكير ما وقع فيه من الحوادث قدم غير مرة ، والمكان المتعارف ما يستقر عليه الشيء .

ومنع من النزول وللعلباء فيه مذاهب وليس هذا مكان تحقيقها ، وأصل البيت مأوى الانسان بالليل ثم قد يقال من غير اعتبار الليل فيه وجمعه آيات ويوت لكن البيوت بالمسكن أخص والايات بالشعر أخص ، ويقع ذلك على المتخذ من حجر ومن مدر ومن صوف ووبر ، ويعبر عن مكان الشيء ببيته ، والمراد بالبيت بيت الله عز وجل السكبة المسكومة ، وقد بنيت خمس مرات ، أحداها بناء الملائكة عليهم السلام قبل آدم وكانت من باقوته حراء ثم رفع ذلك البناء إلى السماء أيام الطوفان ، والثانية بناء إبراهيم عليه السلام . روى أنه تعالى لما أمره ببناء البيت لم يدر أين يبني فأرسل الله تعالى له الريح الحجوج فكشفت عن أسه القديم فبنى عليه ، والثالثة بناء قريش في الجاهلية ، وقد حضره النبي ﷺ وكان شاباً فلما أرادوا أن يرفعوا الحجر الاسود اختصموا فيه فأراد كل قبيلة أن يتولى رفعه ثم توافقوا على أن يحكم بينهم أول رجل يخرج من هذه السكة فكان رسول الله ﷺ أول من خرج فقبض بينهم أن يجعلوه في مرط ثم يرفعه جميع القبائل فرفعه ثم ارتقى ﷺ فرفعه اليه فوضعه مكانه وكانوا يدعونه عليه السلام الامين وكان ذلك قبل المبعث فيما قيل بخمس عشرة سنة ، والرابعة بناء عبد الله بن الزبير ، والخامسة بناء الحجاج وهو البناء الموجود اليوم وارتفاعها في السماء سبعة وعشرون ذراعاً وربع ذراع والذراع أربع وعشرون اصبعاً والاصبع ست شعيرات والشعيرة ست شعرات من شعر البرذون : وأما طولها في الأرض فمن الركن اليماني إلى الركن الاسود خمسة وعشرون ذراعاً وكذا ما بين اليماني والغربي ، وأما عرضها فهو من الركن اليماني إلى الركن الاسود عشرون ذراعاً ، وطول الباب ستة أذرع وعشرة اصابع ، وعرضه أربعة أذرع والباب في جدارها الشرقي وهو من خشب الساج مضرب بالصفائح من الفضة ، وارتفاع ما تحت عتبة الباب من الأرض أربعة أذرع وثلاث اصابع ، والميزاب في وسط جدار الحجر . وعرض الملتزم وهو ما بين الباب والحجر الاسود أربعة أذرع ، وارتفاع الحجر الاسود من الأرض ثلاثة أذرع الاسباع ، وعرض القدر الذي بدمنه شهر وأربع اصابع مضمومة ، وعرض المستجاد وهو بين الركن اليماني إلى الباب المسدود في ظهر السكبة مقابلاً للملتزم أربعة أذرع وخمس اصابع ، وعرض الباب المسدود ثلاثة أذرع ونصف ذراع وطوله أكثر من خمسة أذرع ، وأما الحجر ويسمى الحطيم والحظيرة فعلى هيئة نصف دائرة من صوب الشام والشمال بين الركن العراقي والشامي . وحده من جدار السكبة الذي تحت الميزاب إلى جدار الحجر سبعة عشر ذراعاً وثماني اصابع منها سبعة أذرع وأربعة عشر من أرض السكبة ، والباقي كان زربالغنم سيدنا اسمعيل عليه السلام فادخلوه في الحجر ، وما بين بابي الحجر عشرون ذراعاً ، وعرض جدار الحجر ذراعان ، وذرع تدوير جدار الحجر من داخله ثمانية وثلاثون ذراعاً ومن خارجه أربعون ذراعاً وست اصابع ، وارتفاع جدار الحجر ذراعان فذرع الطوق وحده حوالى السكبة ، والحجر مائة ذراع وثلاثة وعشرون ذراعاً واثنان عشرة اصبعاً ، وهذا على ما ذكره الامام حسين بن محمد الأمدى في رسالة له في ذلك والعمدة عليه ، وانا اترجوا من رب البيت أن يوفقنا لزيارة بيته وتحقيق ذلك بطلعه وكرمه ، (وأن) في قوله تعالى ﴿ أَنْ لَا تَشْرُكَ بِي شَيْئًا ﴾ قيل مفسرة ، والتفسير باعتبار أن التبوته من اجل العبادة فكانه قيل أمرنا إبراهيم عليه السلام بالعبادة وذلك فيه معنى القول دون حروفه أولان بوائه بمعنى قلنا له تبوأ ، وقال ابن عطية : مخففة من الثقيلة وكأنه لتأويل بوائه بأعلنه ، فلا يرد عليه أنه لا بد أن يتقدمه فعل تحقيق أو ترجيح .

وقال أبو حيان: الأولى أن تكون الناصبة وكما توصل بالمضارع توصل بالماضي والأمر والنهي انتهى، وحيث لا تصب لفظاً، وقول أبي حاتم: لا بد من نصب السكاف على هذا رده في الدر المصون أى فعلنا ذلك لئلا تشرك في في العبادة شيئاً، والظاهر أن الخطاب لابراهيم عليه السلام، ويؤيده قراءة عكرمة. وأبي نبيك (أن لا يشرك) بالياء التحية، وقيل: الخطاب للتي صلى الله تعالى عليه وسلم.

﴿وَطَهَّرَ يَتِيَّ لَطَّافَيْنِ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكْعَ السُّجُودَ﴾ المراد بالطهارة ما يشمل الحسية والمعنوية أى وطهر يتي من الاوثان والأقدار لمن يطوف به ويصلى عنده، ولعل التعبير عن الصلاة بأركانها من القيام والركوع والسجود للدلالة على أن كل واحد منها مستقل باقتضاء التطهير أو التوبة على ما قيل: فكيف وقد اجتمعت أو للتخصيص على هذه الأمة المحمدية على نبيها أفضل الصلاة وأكمل التحية إذ اجتماع هذه الأركان ليس إلا في صلاتهم، ولم يعطف السجود لأنه من جنس الركوع في الخضوع، ويجوز أن يكون (القائمين) بمعنى المقيمين و(الطائفين) بمعنى الطائرين فيكون المراد بالركع السجود فقط المصلين إلا أن المتبادر من الطائفين ما ذكر أولاً ﴿وَأَذَّنَ فِي النَّاسِ﴾ أى ناد فيهم ﴿بِالْحَجِّ﴾ بدعوة الحج والأمر به، أخرج ابن أبي شيبة في المصنف. وابن جرير. وابن المنذر. والحاكم وصححه. والبيهقي في سننه عن ابن عباس قال: «لما فرغ إبراهيم عليه السلام من بناء البيت قال: رب قد فرغت فقال: أذن في الناس بالحج قال: يارب وما يبلغ صوتي؟ قال: أذن وعلى البلاغ قال: رب كيف أقول؟ قال: قل يا أيها الناس كتب عليكم الحج إلى البيت العتيق فسمعه أهل السماء والأرض ألا ترى أنهم يحميوني من أقصى البلاد يلبون» وجاء في رواية أخرى عنه أنه عليه السلام صعد أباقيس فوضع أصبعيه في أذنيه ثم نادى يا أيها الناس إن الله تعالى كتب عليكم الحج فأجيبوا ربكم فأجابوه بالتلبية في أصلاب الرجال وأرحام النساء، وأول من أجاب أهل اليمن فليس حاج يحج من يومئذ إلى أن تقوم الساعة إلا من أجاب يومئذ إبراهيم عليه السلام، وفي رواية أنه قام على الحجر فنادى، وعن مجاهد أنه عليه السلام قام على الصفا، وفي رواية أخرى عنه أنه عليه السلام تظاول به المقام حتى كان كأطول جبل في الأرض فاذن بالحج، ويمكن الجمع بشكر النداء، وأياماً كان للخطاب لابراهيم عليه السلام. وزعم بعضهم أنه لنبينا صلى الله تعالى عليه وسلم أمر بذلك في حجة الوداع وروى ذلك عن الحسن وهو خلاف الظاهر جداً ولا قرينة عليه، وقيل: يا أيها كون السورة مكية وقد علبت ما فيه أولها.

وقرأ الحسن. وابن محيصن و(أذن) بالمد والتخفيف أى أعلم كما قال البعض، وقال آخرون: المراد به هنا أوقع الإذنان لأنه على الأول كان ينبغي أن يتعدى بنفسه لا يتي فهو كقوله: هـ يخرج عراقيها نصلي. وقال ابن عطية: قد تصحفت هذه القراءة على ابن جني فإنه حكى عنها (وَأَذَّنَ) فعلاً ماضياً وجعله معطوفاً على (بوأنا) وتعقبه أبو حيان بأنه ليس بتصحيح بل قد حكى ذلك أبو عبد الله الحسين بن خالويه في شواذ القراءات من جمعه، وقرأ ابن أبي إسحق (الحج) بكسر الحاء حيث وقع، وقوله تعالى: ﴿يَأْتُوكَ﴾ جزم في جواب الأمر وهو (أذن) على القراءتين و(طهر) على الثالثة كما قال صاحب اللوامح: وإيقاع اليتان على ضميره عليه السلام ليكون ذلك بنداته، والمراد يأتوا بيتك، وقوله سبحانه: ﴿رَجُلًا﴾ في موضع

الحال إلى مشاة جمع راجل كقيام جمع قائم \*

وقرأ ابن أبي اسحق (رجالا) بضم الراء والتخفيف وروى ذلك عن عكرمة . والحسن . وأبي جاز ، وهو اسم جمع لرجل كطوار طائر أو هو جمع نادر ، وروى عن هؤلاء . وابن عباس . ومحمد بن جعفر . ومجاهد رضى الله تعالى عنهم (رجالا) بالضم والتشديد على انه جمع راجل كساجر وتجار ، وعن عكرمة أنه قرأ (رجالى) كسكاري وهو جمع رجلان أو راجل ، وعن ابن عباس . وعطاء . وابن حدير مثل ذلك إلا أنهم شددوا الجيم . وقوله تعالى ﴿ وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ ﴾ عطف على (رجالا) أى وركبانا على كل بعير مهزول أتعبه بعد الشقة فهزله أوزاد هزاله ، والضامر يطلق على المذكرو المأوث ، وعدل عن ركبانا الاخصر للدلالة على كثرة الآتين من الأماكن البعيدة \*

وفي الآية دليل على جواز المشى والركوب في الحج ، قال ابن العربي : واستدل علماؤنا بتقديم (رجالا) على أن المشى أفضل ، وروى ذلك عن ابن عباس فقد أخرج ابن سعد . وابن أبي شبة . والبيهقي . وجماعة أنه قال : ما آسى على شيء . فأنى إلا أنى لم أحج ماشيا حتى أدركنى الكبر أسمع الله تعالى يقول : ( يأتوك رجالا وعلى كل ضامر ) فبدأ بالرجال قبل الركبان ، وفي ذلك حديث مرفوع فقد أخرج ابن سعد . وابن مردويه . وغيرهما عنه أنه قال : « سمعت رسول الله ﷺ يقول إن للحجاج راكب بكل خطوة تحطوها راحلته سبعين حسنة وللشاهي بكل قدم سبعين حسنة من حسنات الحرم قيل : يا رسول الله وما حسنات الحرم ؟ قال : الحسنة مائة ألف حسنة » وأخرج ابن أبي شبة عن مجاهد أن إبراهيم . واسماعيل عليهما السلام حججا وهما أشياخ . وقال ابن الفرس : واستدل بعضهم بالآية على أنه لا يجب الحج على من في طريقه بحر ولا طريق له سواء لكونه لم يذكر في الآية . وتقرب بأنه استدلال ضعيف لأن مكة ليست على بحر وإنما يتوصل إليها على إحدى الحالتين شئ أو ركوب ، وأيضاً في دلالة عدم الذكرك على عدم الوجوب نظر ، وقوله تعالى ﴿ يَأْتِينَ ﴾ صفة لضاير أولئك ، والجمع باعتبار المعنى كأنه قيل وركبانا على ضامر يأتين ، و(كل) هنا للتكثير لا للاحاطة وما قيل من أنها إذا أضيفت لذكر لم يرع معناها إلا قليلا ردوه بهذه الآية ونظائرها ، وكذا ما قيل إنه يجوز إذا كانا في جملتين لأن هذه جملة واحدة \*

وجوز أبو حيان أن يكون الضمير شاملا لرجال و (كل ضامر) والجملة صفة لذلك على معنى الجماعات والرفاق . وتقرب بأنه يلزمه تغليب غير العقلاء عليهم وقد صرحوا بمنعهم . نعم قرأ عبيد الله . وأصحابه . والضحاك . وابن أبي عتبة ( يأتون ) واعتبار التغليب فيه على بابه ، والمشهور جعل الضمير لرجالا وركبانا فلا تغليب ، وجوز جعل الضمير للناس والجملة استئنافية ﴿ مِنْ كُلِّ قَبِيلٍ ﴾ إلى طريق كما روى عن ابن عباس ومجاهد . وقادة . والضحاك . وأبي العالية ، وهو في الأصل شقة يكتنفها جبلان ويستعمل في الطريق الواسع وكأنهم جردوه عن معنى السعة لأنه لا يناسب هنا بل لا يخلو من خال ﴿ عَمِيقٍ ٢٧ ﴾ أى بعيد وبه فسره الجماعة أيضا ، وأصله البعيد سفلا وهو غير مناسب هنا \*

وقرأ ابن مسعود ( عميق ) قال الليث : يقال عميق وعميق لعميق وعمقت البئر وعمقتها وقدمعت ومعقت عماقه ومعاقه وهى بعيدة العمق والمعق ﴿ لِيَشْهَدُوا ﴾ متعلق بياأتوك ، وجوز أبو البقاء تعلقه - بأذن - أى

ليحضرُوا ﴿مَنَافَعَ﴾ عظيمة الخطر كثيرة العدد فتتكررها وإن لم يكن فيها تنويع للتعظيم والتكثير . ويجوز أن يكون للتنويع أى نوعا من المنافع الدينية والدنيوية ، وتعميم المنافع بحيث تشمل النوعين مما ذهب إليه جمع وروى ذلك عن ابن عباس ، فقد أخرج ابن أبي حاتم عنه أنه قال في الآية : منافع في الدنيا ومنافع في الآخرة فأما منافع الآخرة فرضوان الله تعالى وأما منافع الدنيا فما يصيبون من لحوم البiden في ذلك اليوم والذبايح والتجارات ، وخص مجاهد منافع الدنيا بالتجارة فهي جائزة للحاج من غير كراهة إذا لم تكن هي المقصودة من السفر . واعترض بأن نداهم ودعوتهم لذلك مستبعد ، وفيه نظر ، على أنه إنما يتأتى على ما جوزه أبو البقاء ، وعن الباقر رضى الله تعالى عنه تخصيص المنافع بالآخروية ، وفي رواية عن ابن عباس تخصيصها بالدينية والتعميم أولى . ﴿لَهُمْ﴾ في موضع الصفة لمنافع أى منافع كأنه لهم ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ﴾ عند البحر ﴿فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ﴾ أى مخصوصات وهى أيام النحر كما ذهب إليه جماعة منهم أبو يوسف . ومحمد عليهما الرحمة . وعدتها ثلاثة أيام يوم العيد ويومان بعده عندنا ، وعند الثوري . وسعيد بن جبيرة . وسعيد ابن المسيب لما روى عن عمر . وعلي . وابن عمر . وابن عباس . وأنس . وأبي هريرة رضى الله تعالى عنهم أنهم قالوا : أيام النحر ثلاثة أفضلها أولها ، وقد قاله سماعة لأن الرأى لا يهتدى إلى المقادير ، وفي الاخبار التى يعول عليها تعارض فاختنا بالمتيقن وهو الأقل ، وقال الشافعى . والحسن . وعطاء : أربعة أيام يوم العيد وثلاثة بعده لقوله صلى الله عليه وسلم « أيام التشريق كلها أيام ذبح » وعند النخعى وقت النحر يومان ، وعند ابن سيرين يوم واحد ، وعند أبي سلمة . وسليمان بن يسار الاضحى إلى هلال المحرم ولم نجد في ذلك مستنداً يعول عليه . واستدل بذكر الايام على أن الذبح لا يجوز ليلا ، قال أبو حيان : وهو مذهب مالك وأصحاب الرأى انتهى . والمذكور في كتب الاصحاب أنه يجوز الذبح ليلا إلا أنه يكره لاحتمال الغلط في ظلة الليل . وأما الاستدلال على عدم الجواز بذكر الايام فكما ترى ، وقيل الايام المعلومات عشر ذى الحجة واليه ذهب أبو حنيفة عليه الرحمة وروى عن ابن عباس . والحسن . وإبراهيم . وقتادة ولعل المراد بذكر اسمه تعالى على هذا ما قبل حمده وشكره عز وجل ، وعلى الأول قول النابغ : بسم الله والله أكبر على ما روى عن قتادة ، وذكر أنه يقال مع ذلك : اللهم منك ولك عن فلان ، وسيأتى إن شاء الله تعالى قول آخر . ورجح كونه بمعنى الشكر بأنه أوفق بقوله تعالى : ﴿عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾ .

واختار الزغزغى أن الذكر على بهيمة الانعام أو مطلقا على ما يقتضيه ظاهر كلام بعضهم كناية عن النحر ، وذكر أنه دل بذلك على المقصود الاصلى من النحر وما يميزه عن العادات . وأومأ به إلى أن الاعمال الحجية كلها شرعت للذكر . وأنه قيل (على مارزقهم) إلى آخره تشويها في التقرب بهيمة الانعام المراد بها الإبل والبقر والضأن والمعز إلى الرزاق وتوينا عليهم في الانساق مع ما فى ذلك من الاجمال والتفسير ، وظرفية الايام المعلومات على القول بأنها عشر ذى الحجة للنحر باعتبار أن يوم النحر منها ، وقد يقال مثل ذلك على تقدير إبقاء الذكر على ما يتبادر منه ﴿فَكُلُّوا مِنْهَا﴾ التفات إلى الخطاب والعام فصريحة أى

فأذكروا اسم الله تعالى على ضحاياكم فكلوا من لحومها ، والامر للإباحة بناء على أن الأكل كان منهيا عنه شرعا . وقد قالوا : إن الامر بعد المنع يقتضى الإباحة ، ويدل على سبق النهي قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « كنت نهيتكم عن أكل لحوم الاضاحى فكلوا منها وادخروا » وقيل لأن أهل الجاهلية كانوا يتحرجون فيه أو للندب على مواساة الفقراء ومساواتهم فى الأكل منها ، وهذا على مقال الخفاجى مذهب أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه .

( وَأَطْعَمُوا الْبَائِسَ ) أى الذى أصابه بؤس أى شدة ، وعن مجاهد . وعكرمة تفسيره بالذى يمد كفيه إلى الناس يسأل ( الْفَقِيرَ ٢٨ ) أى المحتاج ، والامر للندب عند الامام على ما ذكره الخفاجى أيضا ، ويستحب كما فى الهداية أن لا ينقص ما يطعم من الثلث لأن الجهات الأكل والأطعام الثابتان بالآية والادخار الثابت بالحديث فتقسم الاضحية عليها اثلاثا ؛ وقال بعضهم : لا تحديد فيما يؤكل أو يطعم لاطلاق الآية ، وأوجب الشافعية الأطعام وذبح قوم إلى أن الأكل من الاضحية واجب أيضا . وتخصيص البائس الفقير بالأطعام لا ينفى جواز اطعام الغنى ، وقد يستدل على الجواز بالامر الأول لأفادته جواز أكل الذابح متى جاز أكله وهو غنى جاز أن يؤكله غنيا ( ثُمَّ لَيَقْضُوا نَفْسَهُمْ ) هو فى الأصل الوسخ والقذر ، وعن قطرب نفث الرجل كثروسخه فى سفره ، وقال أبو محمد البصرى : النفث من النفث وهو وسخ الاظفار وقلبت الفاء ثاء كما فى « نفث » ، وفسره جمع هنا بالشعور والاظفار الزائدة ونحو ذلك ، والقضاء فى الأصل القطع والفصل وأريد به الازالة مجازا أى ليزيلوا ذلك بتقليم الاظفار والاخذ من الشوارب والعارضين كما فى رواية عن ابن عباس وتتف الابط وحلق الرأس والعانة ، وقيل : القضاء مقابل الاداء والكلام على حذف مضاف أى ليقضوا ازالة نفثهم ، والتعبير بذلك لأنه لمضى زمان ازالته عد الفمل قضاء لما فات . وأخرج ابن أبى شيبه . وعبد بن حميد . وابن جرير . وابن المنذر عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهم أنه قال : النفث النسك كله من الوقوف بعرة والسعى بين الصفا والمروة ورمى الجمار ، والقضاء على هذا بمعنى الاداء كأنه قيل : ثم ليؤدوا نسكهم . وكان التعبير عن النسك بالنفث لما أنه يستدعى حصوله فان الحاجاج مالم يحلوا شعث غير وهو كما ترى ، وقد يقال : إن المراد من ازالة النفث بالمعنى السابق قضاء المناسك كلها لأنها لا تكون الا بعده فكأنه أراد أن قضاء النفث هو قضاء النسك كله بضرب من التجوز ويؤيده ما أخرجه جماعة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : قضاء النفث قضاء النسك كله ( وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ ) ما يندرونه من أعمال البر فى حجهم ، وعن ابن عباس تخصيص ذلك بما يندرونه من نحر البدن . وعن عكرمة هى مواجب الحج . وعن مجاهد ماوجب من الحج والهدى وما نذر الانسان من شئ . يكون فى الحج فالنذر بمعنى الواجب مطلقا مجازا . وقرا شعبة عن عاصم ( وليوفوا ) مشددا ( وَلْيَطُوفُوا ) طواف الافاضة وهو طواف الزيارة الذى هو من اركان الحج وبه تمام التحلل فانه قرينة قضاء النفث بالمعنى السابق ، وروى ذلك عن ابن عباس . ومجاهد . والضحاك . وجماعة بل قال الطبري وإن لم يسلم له : لا خلاف بين المتأولين فى أنه طواف الافاضة ويكون ذلك يوم النحر ، وقيل : طواف الصدر وهو طواف الدواع وفى عدمه من المناسك خلاف ( بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ٢٩ ) أخرج البخارى فى تاريخه . والترمذى وحسنه . والحاكم وصححه . وابن جرير . والطبرانى . وغيرهم عن ابن الزبير قال : قال « رسول الله ﷺ إِنَّمَا سَمِيَ اللَّهُ

البيت العتيق لأنه اعتقه من الجبابة فلم يظهر عليه جبار قط « وإلى هذا ذهب ابن أبي نجيج . وقادة ، وقد قصده تبع لهدمه فأصابه الفالج فأشير عليه أن يكف عنه ، وقيل : له رب يمنعه فتركه وكساه وهو أول من كساه ، وقصده أبرهة فأصابه ما أصابه ، وأما الحجاج فلم يقصد التسلط على البيت لكن تحصن به ابن الزبير فاحتال لآخراجه ثم بناه ، ولعل ماقع من القرامطة وإن أخذوا الحجر الأسود وبقي عندهم سنين من هذا القبيل ، ويقال فيما يكون آخر الزمان من هدم الحبيشة إياه والقاء احجاره في البحر إن صح : إن ذلك من اشراط الساعة التي لا ترد نقضا على الامور التي قيل باطرافها ، وقيل : في الجواب غير ذلك . وعن مجاهد أنه إنما سمي بذلك لأنه لم يملك موضعه قط ، وفي رواية أخرى عنه أن ذلك لأنه اعتق من الفرق زمان الطوفان ، وعن ابن جبير أن العتيق بمعنى الجيد من قومه : عتاق الخيل وعتاق الطير ، وقيل : فعيل بمعنى مفعول أي معتق رقاب المذنبين ونسبة الاعتاق اليه مجاز لأنه تعالى يعتق رقابهم بسبب الطواف به ، وقال الحسن . وابن زيد : العتيق القديم فانه أول بيت وضع للناس وهذا هو المتبادر الا إنك تعلم أنه إذا صح الحديث لا يبدل عنه ، ثم إن حفظه من الجبابة وبقائه الدهر الطويل معظما يؤتى من كل فج عميق بمحض ارادة الله تعالى المبنية على الحكم الباهرة . وبعض المحدثين زعموا أنه بني في شرف زحل والطارع الدلو أحد بيته وله مناظرات سعيدة فاقتضى ذلك حفظه من الجبابة وبقائه معظما الدهر الطويل ويسمونه لذلك بيت زحل ، وقد ضلوا بذلك ضلالا بعيدا . وسنبين إن شاء الله تعالى خطأ من يقول بتأثير الطالع أتم بيان والله تعالى المستعان ﴿ ذَلِكُمْ ﴾ أي الامر ، وهذا وأمثاله من أسماء الإشارة يطابق للفصل بين السكالاتين أو بين وجهي كلام واحد ، والمشهور من ذلك هذا كقوله تعالى ( هذا وإن للطاغين لشر مآب ) وكقول زهير وقد تقدم له وصف هرم بالسكرم والشجاعة :

هذا وليس كني عيا بخطبته وسط الندى إذا ما نطق نطقا

واختيار ( ذلك ) هنالذ لانه على تعظيم الامر وبعد منزلته وهو من الاقضاء القريب من التخاص للملازمة ما بعده لما قبله ، وقيل : هو في موضع نصب بفعل محذوف أي امتثلوا ذلك ﴿ وَمَنْ يُعْظِمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ ﴾ جمع حرمة وهو ما يحترم شرعا ، والمراد بها جميع التكليفات من مناسك الحج وغيرها ، وتعظيمها بالعلم بوجوب مراعاتها والعمل بوجوبه ، وقال جمع : هي ما أمر به من المناسك ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما هي جميع المناهي في الحج فسوق وجدال وجماع وصيد ، وتعظيمها أن لا يحوم حولها ، وعن ابن زيد هي خمس المشعر الحرام . والمسجد الحرام . والبيت الحرام . والشهر الحرام . والمحرم حتى يحل ﴿ فَهُوَ ﴾ أي فالتعظيم ﴿ خَيْرُهُ ﴾ من غيره على أن ( خير ) اسم تفضيل . وقال أبو حيان : الظاهر أنه ليس المراد به التفضيل فلا يحتاج تقدير متعلق ، ومعنى كونه خيرا له ﴿ عِنْدَ رَبِّهِ ﴾ أنه يثاب عليه يوم القيامة ، والتمريض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضمير (من) لتشريفه والاشعار ببله الحكمه

﴿ وَأَحَلَّتْ لَكُمْ الْأَنْتَسِمُ ﴾ أي ذبحها وأكلها لأن ذاتها لا توصف بحل وحرمة ، والمراد بها الأزواج الثمانية على الاطلاق ، وقوله تعالى : ﴿ إِلَّا مَا بَيْنَ يَدَيْكُمْ ﴾ أي إلا ما بيني عليكم آية تحرمة استثناء متصل كما اختاره الاكثر منها على أن (ما) عبارة عما حرم منها لما رضى كالميتة وما أهل به لغير الله تعالى . وجوز أن يكون

الاستثناء منقطعاً بناء على أن (ما) عبارة عما حرم في قوله سبحانه : ( حرمت عليكم الميتة ) الآية ، وفيه ما ليس من جنس الانعام ، والفعل على الوجهين لم يرد منه الاستقبال لسبق تلاوة آية التحريم ، وكان التعبير بالمضارع استحضاراً للصورة الماضية لمزيد الاعتناء ، وقيل : التعبير بالمضارع للدلالة على الاستمرار التجديدي المناسب لل مقام ، والجملة معترضة مقررة لما قبلها من الأمر بالاكل والاطعام ودافعة لما عسى يتوهم أن الاحرام يحرم ذلك كما يحرم الصيد ﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ ﴾ أي القذر ﴿ مِنَ الْأَوْثَانِ ﴾ أي الذي هو الأوثان على أن من يأنىة ه وفي تعريف (الرجس) بلام الجنس مع الابهام والتعيين وإيقاع الاجتناب على الذات دون العبادة ما لا يخفى من المبالغة في التنفير عن عبادتها ، وقيل : من لا يتدأ الغاية فكأنه تعالى أمرهم باجتنب الرجس عاماً ثم عين سبحانه لهم مبدأه الذي منه يلحقهم إذ عبادة الوثن جامعة لكل فساد ورجس ، وفي البحر يمكن أن تكون للتبعيض بأن يعنى بالرجس عبادة الأوثان وقدروى ذلك عن ابن عباس . وابن جريج فكأنه قيل فاجتنبوا من الأوثان الرجس وهو العبادة لأن المحرم منها إنما هو العبادة ألا ترى أنه قد يتصور استعمال الوثن في بناء وغير ذلك مما لم يحرمه الشرع فكان للوثن جهات، منها عبادته وهو المأمور باجتنبه وعبادته بعض جهاته فقول ابن عطية : إن من جعل من للتبعيض قلب المعنى وأفسده ليس في محله انتهى . ولا يخفى ما في كلا الوجهين من الابتداء والتبعيض من التكلف المستغنى عنه ، وههنا احتمال آخر ستمله مع ما فيه إن شاء الله تعالى قريباً ، والفاء لترتيب ما بعدهما على ما يفيد قوله تعالى : ( ومن يعظم ) الخ من وجوب مراعاة الحرمات والاجتناب عن هتكها \* وذكر أن بالاستثناء حسن التخصيص إلى ذلك وهو السرف في عدم حمل الانعام على ما ذكر من الضحايا والهدايا المعبودة خاصة ليستغنى عنه إذ ليس فيها ما حرم لعارض فكأنه قيل : ومن يعظم حرمات الله فهو خير له والانعام ليست من الحرمات فانها محلة لسك إلا ما يتلى عليكم آية تحريمه فانه مما يجب الاجتناب عنه فاجتنبوا ما هو معظم الأمور التي يجب الاجتناب عنها وهو عبادة الأوثان ، وقيل : للظاهر أن ما بعد الفاء متسبب عن قوله تعالى : ( أحلت لكم الانعام ) فان ذلك نعمة عظيمة تستدعي الشكر لله تعالى لا الكفر . والاشراك بل لا يبعد أن يكون المعنى فاجتنبوا الرجس من أجل الأوثان على أن (من) سببية وهو تخصيص لما أهل به لغير الله تعالى بالذكر فينسب عن قوله تعالى : ( إلا ما يتلى ) ويؤيده قوله تعالى : فيها بعد (غير) شركين به ) فانه إذا حمل على ما حلوه كان تكراراً انتهى . وأورد على ما ادعى ظهوره أن إحلال الانعام وإن كان من النعم العظام إلا أنه من الأمور الشرعية دون الأدلة الخارجية التي يعرف بها التوحيد وبطلان الشرك فلا يحسن اعتبار تسبب اجتناب الأوثان عنه . وأما ما ادعى عدم بعده فبعيد جداً وإنكار ذلك مكابرة فتأمل \*

وقوله تعالى ﴿ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ٣٠ ﴾ تعميم بعد تخصيص فان عبادة الأوثان رأس الزور لما فيها من ادعاء الاستحقاق كأنه تعالى لما حث على تعظيم الحرمات اتبع ذلك بما فيه رد لما كانت الكفرة عليه من تحريم البحائر والسوائب ونحوهما والافتراء على الله تعالى بأنه حكم بذلك ، ولم يطف قول الزور على الرجس بل أعاد العامل لمزيد الاعتناء ، والمراد من الزور مطلق الكذب وهو من الزور بمعنى الانحراف فان الكذب منحرف عن الواقع والاضافة بيانية ، وقيل : هو أمر باجتنب شهادة الزور لما أخرج أحمد . وابن داود .

وابن ماجه . والطبراني . وغيرهم عن ابن مسعود أنه صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الصبح فلما انصرف قائما قال : عدلت شهادة الزور الاشرار بالله تعالى ثلاث مرات ثم تلا هذه الآية .

وتعقب بانه لا نص فيها ذكر من الخبر مع ما في سنده من بعض الطرق من المقال على التخصيص لجواز بقا الآية على العموم وتلاوتها لشمولها لذلك ، وأخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل أنه قال يعني بقول الزور الشرك بالكلام وذلك أنهم كانوا يطوفون بالبيت فيقولون في تلبيتهم ليك لا شريك لك إلا شريكا هو لك تملكه وما ملك وهو قول بالتخصيص . ولا يخفى أن التعميم أولى منه وإن لام المقام كتخصيص بعضهم ذلك بقول المشركين هذا حلال وهذا حرام ﴿ حَفَافَ اللَّهُ ﴾ ماثلين عن كل دين زائغ إلى الدين الحق مخلصين له تعالى ﴿ غَيْرُ مُشْرِكِينَ بِهِ ﴾ أي شيئا من الأشياء فيدخل في ذلك الأوثان دخولا أوليا ، وهما حالان مؤكداً من واو فاجتنبوا . وجوز أن يكون حالا من واو ( واجتنبوا ) وآخر التبرى عن التولى ليتصل بقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ ﴾ وهي جملة مبتدأة مؤكدة لما قبلها من الاجتناب من الاشرار ، وإظهار الاسم الجليل لاظهار حال قبح الاشرار ، وقد شبه الايمان بالسما لعلوه والاشرار بالسقوط منها فالشرك ساقط من أوج الايمان الى حضيض الكفر وهذا السقوط ان كان في حق المرتد فظاهر وهو في حق غيره باعتبار الفطرة وجعل التمكن والقوة بمنزلة الفعل كما قيل في قوله تعالى ( والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات ) ﴿ فَتَخْطَفُهُ الطَّائِفُ ﴾ فان الاهواء المردية توزع أذكراه وفي ذلك تشبيه الافكار الموزعة بخطف جوارح الطير وهو مأخوذ من قوله تعالى ( ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ) وأصل الخطف الاختلاس بسرعة .

وقرأ نافع ( فتخطفه ) بفتح الخاء والطاء مشددة . وقرأ الحسن . وأبو رجاء . والأعمش ( فتخطفه ) بكسر التاء والحاء والطاء مشددة ، وعن الحسن كذلك إلا أنه فتح الطاء مشددة . وقرأ الأعمش أيضا ( تخطفه ) بغير فاء وإسكان الخاء وفتح الطاء مخففة ، والجملة على هذه القراءة في مرضع الحال ، وأما على القراءات الأولى فالفاء للعطف وما بعدها عطف على ( خر ) وفي إثارة المضارع إشعار باستحضار تلك الحالة العجيبة في مشاهد المخاطب تعجيبا له ، وجوز أبو البقاء أن يكون الكلام بتقدير فهو يخطفه والعطف من عطف الجملة على الجملة ﴿ أَوْ تَهْوَى بِهِ الرِّيحُ ﴾ أي تسقطه وتنفذه . وقرأ أبو جعفر . وأبو رجاء ( الرباح )

﴿ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ ۝ ٣١ ﴾ بعيد فان الشيطان قد طوح به في الضلالة ، وفي ذلك تشبيه الشيطان المضل بالريح المهيوة وهو مأخوذ من قوله تعالى ( ألم تر أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزا ) فالتشبيه في الآية مفرق . والظاهر أن ( تهوى ) عطف على ( تخطف ) وأو للتقسيم على معنى أن مهلكه إما هوى يتفرق به في شعب الخسار أو شيطان يطوح به في مهمة الجوار ، وفرق بين خاطر النفس والشيطان فلا يرد ما قاله ابن المنير من أن الأفكار من نتائج وسوس الشيطان ، والآية سبقت لجمعها شيئين ، وفي تفسير القاضي أنها للتخيير على معنى أنت تخير بين أن تشبه المشرك بمن خر من السماء فتخطفه الطير وبين من خر من السماء فهوى به الريح في مكان سحيق أو للتويع على معنى أن المشبه به نوعان والمشبّه بالنوع الأول الذي توزع لحمه في

بطون جوارح الطير المشرك الذى لا خلاص له من الشرك ولا نجاة أصلاً ، والمشبّه بالترع الثانى الذى رمته الريح فى المهاوى المشرك الذى يرجى خلاصه على بعد ، وقال ابن المنير : إن الكافر قسجان لا غير ، مذهب متدادى على الشك وعدم التصميم على ضلالة واحدة وهذا مشبه بمن اختطفته الطير وتوزعته فلا يستولى طائر على قطعة منه إلا انتهبها منه آخر وتلك حال المذنب لا يلوح له خيال إلا اتبعه وترك ما كان عليه ، ومشرك مصمم على معتقد باطل لو نشر بالمشاير لم يكع ولم يرجع لا سبيل إلى تشكيكه ولا مطعم فى نقله عما هو عليه فهو فرح مبتهج بضلّاته وهذا مشبه فى قراره على الكفر باستقرار من هوت به الريح إلى واد سافل هو أبعد الاحياز عن السماء فاستقر فيه انتهى ، ولا يخفى أن ما ذكرناه أوفق بالظاهر \*

وجوز غير واحد أن يكون من التشبيهات المركبة فكأنه سبحانه قال : من أشرك بالله تعالى فقد أهلك نفسه إهلاكاً ليس بعده بأن صور حاله بصورة حال من خر من السماء فاخطفته الطير فنفق قطعاً فى حواصلها أو عصفت به الريح حتى هوت به فى بعض المطارح البعيدة ، وجعل فى الكشف أوعلى هذا للتخيير وليس بمبتعين فيها يظهر ، وعلى الوجهين تفريق التشبيه وتركيبه فى الآية تشديهان \*

وذكر الطائى أن فيها على التركيب تشبيهين ، (تهزى) عطف على (خر) وعلى التفريق تشبيهها واحداً (تهوى) عطف على (تخطف) وزعم أن فى عبارة الكشف ما يؤذن بذلك وهو غير مسلم (ذلك) أى الأمر ذلك أو امتلوا ذلك (وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرُ اللَّهِ) أى البدن الهدايا كما روى عن ابن عباس . ومجاهد . وجماعة وهى جمع شعيرة أو شعارة بمعنى العلامة كالشعار ، وأطلقت على البدن الهدايا لأنها من معالم الحج أو علامات طاعته تعالى وهديته \*

وقال الراغب : لأنها تشعر أى تعلم بأن تدى بشعيرة أى حديدة يشعر بها ، ووجه الاضافة على الأوجه الثلاثة لا يخفى ، وتعظيمها أن تختار حسناً سمناً غالبية الأثمان ، روى أنه صلى الله عليه وسلم أهدى مائة بدنة فيها جمل لأبى جهل فى أنفه برة من ذهب ، وعن عمر أنه أهدى نجية طابت منه بثلثمائة دينار وقد سأل النبي صلى الله عليه وسلم أن يديعها ويشتري بشمنها بدناً فنهاه عن ذلك وقال : بل أهدها ، وكان ابن عمر رضى الله تعالى عنهما يسوق البدن مجللة بالقباطى فيصدق باحرمها وبجلالها ، وقال زيد بن أسلم : الشعائرست الصفا . والمروة . والبدن . والجار . والمسجد الحرام . وعرفة . والركن ، وتعظيمها اتمام ما يفعل بها ، وقال ابن عمر . والحسن . ومالك . وابن زيد : الشعائر مواضع الحج كلها من منى وعرفة والمزدلفة والصفا والمروة والبيت وغير ذلك وهو نحو قول زيد \* وقيل : هى شرائع دينه تعالى وتعظيمها التزامها ، والجهور على الأول وهو أوفق للمبعد ، و(من) إما شرطية أو

موصولة وعلى التقديرين لا بد فى قوله تعالى (فَأَنَّهُمْ مِّنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ ٣٢) من ضمير يعود اليها أو ما يقوم مقامه فقل إن التقدير فإن تعظيمها الخ ، والتعظيم مصدر مضاف إلى مفعوله ولا بد له من فاعل وهو ليس إلا ضمير يعود إلى (من) فكأنه قيل فإن تعظيمها إياها ، و(من) تحتمل أن تكون للتعليل أى فإن تعظيمها لأجل تقوى القلوب وأن تكون لابتداء الغاية أى فإن تعظيمها ناشئ من تقوى القلوب ، وتقدير هذا المضاف واجب على ما قيل من حيث ان الشعائر نفسها لا يصح الاخبار عنها بأنها من التقوى بأى معنى كانت (من) . وقال المحشرى : التقدير فإن تعظيمها من أفعال ذوى تقوى القلوب فحذفت هذه المضافات ولا يستقيم المعنى إلا بتقديرها لأنه لا بد

من راجع من الجزء إلى (من) ليرتبط به اه \*

وتعقبه أبو حيان بأن ما قدره عار من راجع إلى (من) ولذا لما سلك جمع مسلكه في تقدير المضافات قيل التقدير فان تعظيمها منه من أفعال الخ أو فان تعظيمها من أفعال ذوى تقوى القلوب منهم فجاءوا بضمير مجرور. عائد إلى (من) في آخر الكلام أو في أثنائه ، وبعض من سلك ذلك لم يقدر منه ولا منهم لكن التزم جعل اللام في (القلوب) بدلا من الضمير المضاف اليه على رأى الكوفيين للربط أى تقوى قلوبهم ، والدما مبنى جعل الرابط في تقدير الرخصى فاعل المصدر المحذوف لفهم المعنى فلا يكون ما قدره عاريا عن الرجوع إلى (من) كما زعمه أبو حيان فان المحذوف المفهوم بمنزلة المذكور \*

وقال صاحب الكشف : في الاتصالة أيضا أراد أنه على ما قدره يكون عموم ذوى تقوى القلوب بمنزلة الضمير فتقدير منه كما فعل البيضاوى ليس بالوجه . واعترض صاحب التقریب تقدير المضافين الآخرين أعنى أفعال وذوى بانه إنما يحتاج اليه إذا جعل (من) للتبعيض وأما إذا جعل للابتداء فلا إذ المعنى حينئذ فان تعظيمها ناشى من تقوى القلوب وهو قول بأحد الوجهين اللذين سمعتهما أولا ، ولم يرتض ذلك صاحب الكشف قال : إن إضمار الأفعال لأن المعنى إن التعظيم باب من التقوى ومن أعظم أبوابها لأن التعظيم صادر من ذى تقوى . ومنه يظهر أن الحل على أن التعظيم ناشى من تقوى القلوب . والاعتراض بأن قول الرخصى : إنما يستقيم إذا حل على التبعيض ليس على ما ينبغي على أنه حينئذ إن قدر من تقوى قلوبهم على المذهب الكوفى أو من تقوى القلوب منهم اتسع الخرق على الراقع ، ثم التقوى إنت جعلت متناولة للأفعال والتروك على العرف الشرعى فالتعظيم بعض البتة وإن جعلت خاصة بالتروك فنشأ التعظيم منها غير لائق إلا على التجوز انتهى . واعترض بأن دعواه أن المعنى على أن التعظيم باب من التقوى دون أن التعظيم صادر من ذى تقوى دعوى بلا شاهد . وبأنه لا تظهر الدلالة على أنه من أعظم أبواب التقوى كما ذكره ، وبأن القول بعدم الاحتياج إلى الإضمار على تقدير أن يكون التعظيم بعضا من التقوى صالح لا يرضى به الخصم . وبأنه إذا صح الكلام على التجوز لا يستقيم قول الرخصى : لا يستقيم الخ \*

وتعقب بانه غير وارد ، أما الأول فلأن السياق للتحرير على تعظيم الشعائر وهو يقتضى عده من التقوى بل من أعظمها وكونه ناشئا منها لا يقتضى كونه منها بل ربما يشعر بخلافه ، وأما الثانى فلأن الدلالة على الأعظمية مفهومة من السياق كما إذا قلت : هذا من أفعال المتقين والعفو من شيم الكرام والظلم من شيم النفوس كما يشهد به النوق ، وأما الثالث فلأنه لم يدع عدم الاحتياج إلى الإضمار على تقدير كون التعظيم بعضا بل يقول الرابط العموم كما قال أولا ، وأما الرابع فلأن صحة الكلام بدون تقدير على التجوز لكونه خفيا في قوة الخطأ لإذ قرينة عليه والتبعيض متبادر منه فلا غبار إلا على نظر المعترض ، وأقول : لا يخفى أنه كلما كان التقدير أقل كان أولى فيكون قول من قال : التقدير فان تعظيمها من تقوى القلوب أولى من قول من قال : التقدير فان تعظيمها من أفعال ذوى تقوى القلوب . ومن في ذلك للتبعيض ، وما يقتضيه السياق من تعظيم أمر هذا التعظيم يفهم من جملة بعض تقوى القلوب بناء على أن تقييد التقوى بالقلوب للإشارة إلى أن التقوى قسبان ، تقوى القلوب والمراد بها التقوى الحقيقية الصادقة التى يتصف بها المؤمن الصادق . وتقوى الأعضاء والمراد بها التقوى الصورية الكاذبة التى يتصف بها المنافق الذى كثيرا

مانتشمع أعضاؤه وقلبه ساه لاه . والتركيب أشبه التراكيب بقولهم : العفو من شيم الكرام فتى فهم منه كون العفو من أعظم أبواب الشيم فليفهم من ذلك كون التعظيم من أعظم أبواب التقوى والفرق تحكمه . ولعل كون الاضافة لهذه الاشارة أولى من كونها لأن القلوب منشأ التقوى والفجور والآمرة بهما فتدبره ومن الناس من لم يوجب تقدير التعظيم وأرجع ضمير (فانها) إلى الحرمة أو الخصلة كما قيل نحو ذلك في قوله عليه السلام : « من قرضاً يوم الجمعة فيها ونعمت » أو إلى مصدر مؤنث مفهوم من (يعظم) أى التفضيلة . واعترض هذا بأن المصدر الذى تضمنه الفعل لا يؤنث إلا إذا اشترت تأنيبه كرحمة وهذا ليس كذلك ونظر فيه . نعم إن اعتبار ذلك مما لا يستلذه الذوق السليم ، ومنه يعلم حال اعتبار التعظيمات بصيغة الجمع ، على أنه قيل عليه : إنه يوم أن التعظمة الواحدة ليست من التقوى ، ولا يدفعه أنه لا اعتبار بالمفهوم أو أن ذلك من مقابلة الجمع بالجمع كما لا يخفى .

وإذا اعتبر المذهب الكوفي في لام (القلوب) لم يحتاج في الآية إلى اضمحاشه أصلاً . وذهب بعض أهل السكال إلى أن الجزء محذوف تقديره فهم متقون حقاً لدلالة التعليل القائم مقامه عليه . وتمتع بأن الحذف خلاف الأصل وما ذكر صالح للجزئية باعتبار الاعلام والاخبار كما عرف في أمثاله ، وأنت تعلم أن هذا التقدير ينساق إلى الذهن ومثله كثير في الكتاب الجليل . وقرئ (القلوب) بالرفع على أنه فاعل بالمصدر الذى هو (تقوى) . واستدل الشيعة ومن يحدو حذوهم بالآية على مشروعية تعظيم قبور الأئمة وسائر الصالحين بإيقاد السرج عليها وتعايق مصنوعات الذهب والفضة ونحو ذلك مما فاقوا به عبدة الأصنام ولا يخفى ما فيه (لَكُمْ فِيهَا) أى في الشعائر والمعنى السابق (مَنَافِعُ) هى درها ونسلها وصفوها وركب ظهورها (إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى) وهو وقت أن يسميها ويوجبها هدياً . وحينئذ لا يسلم لهم شئ من منافعها قاله ابن عباس في رواية قسم . ومجاهد . وقناة والضحاك ، وكذا عند الامام أبى حنيفة فإن المهدى عنده بعد التسمية والایجاب لا يملك الانتفاع على أصلاً لأنه لو ملك ذلك لجازله أن يؤجره للركوب وليس له ذلك اتفاقاً ، نعم يجوز له الانتفاع عند الضرورة وعليه يحمل ما روى عن أبى هريرة أنه عليه السلام مر برجل يسوق هديه وهو في جهاد فقال عليه الصلاة والسلام : اركبها فقال يارسول الله : انها هدى فقال : اركبها وملك .

وقال عطاء : منافع الهدايا بعد ایجابها وتسميتها هدياً أن تركب ويشرب لبنها عند الحاجة الى أجل مسمى وهو وقت أن تنحر . والى ذلك ذهب الشافعى ، فعن جابر أنه عليه السلام قال : « اركبوا الهدى بالمعروف حتى تجدوا ظهراً » واعترض على ما تقدم بان مولى أم الولد يملك الانتفاع بها وليس له أن يبيعها فلم لا يجوز أن يكون الهدى كذلك لا يملك المهدى بيعه وأجارته ويملك الانتفاع به بغير ذلك ، وقيل الاجل المسمى وقتان تشعرا فلا تركب حينئذ إلا عند الضرورة .

وروى أبو رزين عن ابن عباس الاجل المسمى وقت الخروج من مكة ، وفي رواية أخرى عنه وقت الخروج والانتقال من هذه الشعائر إلى غيرها ، وقيل الاجل المسمى يوم القيامة ولا يخفى ضعفه . (ثُمَّ نَحَرُهَا) أى وجوب نحرها على أن يكون محل مصدراً ميبها بمعنى الوجوب من حل الدين إذا وجب أو وقت نحرها على أن يكون اسم زمان ، وهو على الاحتمالين معطوف على (منافع) والكلام على تقدير مضاف

وقوله تعالى ﴿إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ ٢٣﴾ في موضع الحال أى منتهية إلى البيت ، والمراد به ما يليه بعلاقة المجاورة فانه لا ينتهى إلى البيت نفسه وإنما تنهى إلى ما يقرب منه ، وقد جعلت منى منحرأ في الحديث وكل فجاج مكة منحر وكل فجاج منى منحر ، وقال القفال : هذا في الهدايا التي تبلغ منى وأما الهدى المطبوع به إذا عطب قبل بلوغ مكة فنحره موضعه ، وقالت الامامية : منحر هدى الحج منى ومنحر هدى العمرة المفردة مكة قبالة الكعبة بالحزورة ، و(ثم) للتراخي الزماني أو الرتبي أى لكم فيها منافع دنيوية إلى أجل مسمى وبعده لكم منفعة دينية مقتضية للثواب الأخرى وهو وجوب نحرها أو وقت نحرها ، وفي ذلك مبالغة في كون نفس النحر منفعة ، والتراخي الرتبي ظاهر وأما التراخي الزماني فهو باعتبار أول زمان الثبوت فلا تغفل . والمعنى على القول بأن المراد من الشعائر مواضع الحج لكم في تلك المواضع منافع بالأجر والثواب الحاصل بأداء ما يلزم أدائه فيها إلى أجل مسمى هو انقضاء أيام الحج ثم علها أى محل الناس من أحرارهم إلى البيت العتيق أى منته إليه بأن يطوفوا به طواف الزيارة يوم النحر بعد أداء ما يلزم من هاتيك المواضع فإضافة المحل إليها لأدنى ملاسة ، وروى نحو ذلك عن مالك في الموطأ أو لكم فيها منافع التجارات في الأسواق إلى وقت المراجعة ثم وقت الخروج منها منتهية إلى الكعبة بالاحلال بطواف الزيارة أو لكم منافع دنيوية وأخرى إلى وقت المراجعة الخ ، وهكذا يقال على ما روى عن زيد بن أسلم من تخصيصها بالسبت ، وعلى القول بأن الدراد بها شرائع الدين لكم في مراعاتها منافع دنيوية وأخرى إلى انقطاع التكليف ثم محلها الذي توصل إليه إذا روعيت منته إلى البيت العتيق وهو الجنة أو محل رعايتها منته إلى البيت العتيق وهو معبد لللائكة عليهم السلام ، وكونه منتهى لأنه ترفع إليه الأعمال ، وقيل كون محلها منتهى إلى البيت العتيق أى الكعبة كأدنى المتبادر باعتبار أن محل بعضها كالصلاة والحج منته إلى ذلك ، وقيل : غير ذلك والكل بما لا ينبغي أن يخرج عليه كلام أدنى الناس فضلا عن كلام رب العالمين ، وأهون ما قيل : إن الكلام على هاتيك الروايات متصل بقوله تعالى (وأحل لكم الأنعام) وضمر (فيها) لها ﴿وَلَكُمْ أُمَّةٌ جَعَلْنَا مَنَسْكَ﴾ عطف على قوله سبحانه (لكم فيها منافع) أو على قوله تعالى (ومن يعظم) الخ وما في البين اعتراض على ما قيل ، وكأنى بك تختار الأول ، بسيأتى إن شاء الله تعالى تمام الكلام عليه عند نظير الآية ، والمنسك موضع النسك إذا كان اسم مكان أو النسك إذا كان مصدراً ، وفسره مجاهد هنا بالذبح وإراقة الدماء على وجه التقرب إليه تعالى فجعله مصدراً وحل النسك على عبادة خاصة وهو أحد استعمالاته وإن كان في الأصل بمعنى العبادة مطلقا وشاع في أعمال الحج . وقال الفراء : المنسك في كلام العرب الموضع المعتاد في خير وبر وفسره هنا بالعيد ، وقال قتادة : هو الحج . وقال ابن عرفة (منسكا) أى مذهبا من طاعته تعالى .

واختار الزخشري ما روى عن مجاهد وهو الأوفق أى شرع لكل أهل دين أن يذبحوا له تعالى على وجه التقرب لا لبعض منهم ، فتقديم الجار والمجرور على الفعل للتخصيص . وقرأ الاخوان وابن سعدان . وأبو حاتم عن أبي عمرو . ويونس . ومجيب . وعبد الوارث (منسكا) بكسر السين ، قال ابن عطية وهو في هذا شاذ ولا يجوز في القياس ويشبه (١) أن يكون الكسائي سمعه من العرب ، قال الأزهري : الفتح والكسر

(١) فيه ان القراءة بالرواية فلا تغفل أمه

فيه لغتان مسموعتان ﴿لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ﴾ خاصة دون غيره تعالى كما يفهمه السياق والسباق، وفي تعليل الجملة بذلك فقط تنبيه على أن المقصود الأهم من شرعية النسك ذكره عز وجل ﴿عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾ عند ذبحها، وفيه تنبيه على أن القربان يجب أن يكون من الانعام فلا يجوز بالحيول ونحوها. والفاء في قوله تعالى: ﴿فَالْحُكْمُ لِلَّهِ وَاحِدٌ﴾ قيل للتعليل وما بعدها علة لتخصيص اسم الله تعالى بالذكر، والفاء في قوله سبحانه:

﴿فَلَهُ اسْلُبُوا﴾ لترتيب ما بعدها من الأمر بالاسلام على وحدانيته عز وجل، وقيل: الفاء الأولى لترتيب ما بعدها على ما قبلها أيضاً فإن جعله تعالى لكل أمة من الأمم منسكاً يدل على وحدانيته جل وعلا، ولا يخفى ما في وجه الدلالة من الخفاء، وتكلف بعضهم في بيانه بأن شرع المنسك لكل أمة ليدركوا اسم الله تعالى يقتضئ أن يكون سبحانه إلهاً لهم لئلا يلزم السفه ويلزم من كونه تعالى إلهاً لهم أن يكون عز وجل واحداً لأنه لا يستحق الألوهية أصلاً من لم يتفرد بها فإن الشركة نقص وهو كما ترى، وفي الكشف لما كانت العلة لقوله سبحانه: (لكل أمة جعلنا منسكاً) ذكر اسمه تعالى على المناسك ومعلوم أن الذكر إنما يكون ذكراً عند مواظبة القلب للسان وذكر القلب أشعاراً بالعظم جاء قوله تعالى (فله أسلبوا) مسدداً عنه تسديداً حسناً. واعتراض بقوله تعالى: (فالحكم لله واحد) لأنه يؤكّد الأمر بالاخلاص ويقوى السبب تقوية بالغة ويؤكد أيضاً كون الذكر هو المقصود من شرعية النسك انتهى، وهو يشعر بأن الفاء الأولى للاعتراض والفاء الثانية للترتيب. ولعل ما ذكر أولاً أظهر، وأما ما قيل من أن الفاء الأولى للتعليل والمعلل محذوف والمعنى إنما اختلفت التكاليف باختلاف الأزمنة والأشخاص لاختلاف المصالح لالتعدد الإله فإن الحكم لله واحداً فما لا ينبغي أن يخرج عليه كلام الله تعالى الجليل كما لا يخفى، وإنما قيل: (إله واحد) ولم يقل واحداً أن المراد بيان أنه تعالى واحد في ذاته كما أنه واحد في إلهيته؛ وتقديم الجار على الأمر للقصر، والمراد اخلصوا له تعالى الذكر خاصة واجعلوه

لوجه سالماً خالصاً لا تشوبه باشرارك ﴿وَيَشْرَ الْمُخْبِتِينَ ٣٤﴾ خطاب له صلى الله تعالى عليه وسلم، والمخبتون المطمئنون كما روى عن مجاهد أو المتواضعون كما روى عن الضحاك. وقال عمرو بن أوس: هم الذين لا يظلمون الناس وإذا ظلوا لم ينتصروا. وقال سفيان: هم الراضون بقضاء الله تعالى. وقال الكلبي: هم المجتهدون في العبادة، وهو من الاخيات وأصله كما قال الراغب: نزول الخبت وهو المطمئن من الأرض، ولا يخفى حسن وقوع ذلك هنا من حيث أن نزول الخبت مناسب للحاج ﴿الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ﴾ أي خافت ﴿قُلُوبُهُمْ﴾ منه عز وجل لا شراق أشعة الجلال عليها ﴿وَالصَّابِرِينَ عَلَىٰ مَا أَصَابَهُمْ﴾ من مشاق التكاليف ومؤاتات النوائب كالأمراض والمحن والغربة عن الأوطان ولا يخفى حسن موقع ذلك هنا أيضاً، والظاهر أن الصبر على المكاره مطلقاً مدوح. وقال الرازي: يجب الصبر على ما كان من قبل الله تعالى، وأما على ما يكون من قبل الظلمة فغير واجب بل يجب دفعه على من يمكنه ذلك ولو بالقتال انتهى وفيه نظر ﴿وَالْمُقِيمِي الصَّلَاةِ﴾ في أوقاتها، ولعل ذكر ذلك هنا لأن السفر مظنة التقصير في إقامة الصلاة. وقرأ الحسن. وابن أبي إسحق. وأبو عمرو في رواية (الصلاة) بالنصب على المعنوية لمقیمی وحذفت النون منه تخفيفاً كما في بيت الكتاب:

الحافظو عورة العشيرة لا تأتيهم من ورائهم نطف (١)

ينصب عورة ونظير ذلك قوله :

إن الذي حانت بفلج دماؤهم هم القوم كل القوم يالم مالك  
ابن تليب ان عى اللذا قتلوا الملوك وفككا الاغلا

وقرأ ابن مسعود . والأعشى ( والمقيم الصلاة ) بآيات النون ونصب الصلاة على الأصل ، وقرأ الضحاك ( والمقيم الصلاة ) بالافراد والاضافة ( وَمَا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ٣٥ ) في وجوه الخير ومن ذلك إهداء الهدايا التي يغالون فيها ( وَالْبَدَنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ) أى من أعلام دينه التي شرعها الله تعالى ، والبدن جمع بدنة وهي ثا قال الجوهري . ناقة أو بقرة تنحر بمكة . وفي القاموس هي من الابل والبقرة كالاضحية من النعم . بدى إلى مكة وتطابق على الذكر والآتى وسميت بذلك لعظام بدنها لأنهم كانوا يسمونها ثم يهدونها ، وكونها من النوعين قول معظم أئمة اللغة وهو مذهب الحنفية فلو نذر نحر بدنة بجزءه نحر بقرة عندهم وهو قول عطاء . وسعيد بن المسيب ، وأخرج عبد بن حميد . وابن المنذر عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما لاتلم بدن إلا من الابل والبقرة .

وفي صحيح مسلم عن جابر رضى الله تعالى عنه كنا ننحر البدنة عن سبعة فقبل والبقرة فقال : وهل هي إلا من البدن ، وقال صاحب البارع من اللغويين : إنها لا تطابق على ما يكون من البقر ، وروى ذلك عن مجاهد . والحسن وهو مذهب الشافعية فلا يجوز عندهم من نذر نحر بدنة نحر بقرة ، وأيد بما رواه أبو داود عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ : « البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة » فان العطف يقتضى المغايرة وفيما يأتى آخر تأييد لذلك أيضا ، والظاهر أن استعمال البدنة فيما يكون من الابل أكثر وإن كان أمر الاجزاء متحدا .

ولعل مراد جابر بقوله في البقرة وهل هي إلا من البدن أن حكمها حكمها وإلا فيبعد جهل السائل بالمدلول اللغوى ليرد عليه بذلك ، ويمكن أن يقال فيأروى عن ابن عمر : ان مراده بالبدن فيه البدن الشرعية ، ولعله إذا قبل باشتراكها بين ما يكون من النوعين يحكم العرف أو نحوه في التعيين فيما إذا نذر الشخص بدنة ويشير إلى ذلك ما أخرجه ابن أبي شيبة . وعبد بن حميد عن يعقوب الرياحى عن أبيه قال : أوصى إلى رجل وأوصى بيدته فأثبت ابن عباس فقلت له : إن رجلا أوصى إلى وأوصى بيدته فهل تجزى عن بقرة ؟ قال : نعم ثم قال : بمن صاحبكم ؟ فقلت : من رياح قال : ومضى فبنى رياح البقر إلى الابل وهم صاحبكم إنما البقر لأسد . وعبد القيس فتدبر .

وقرأ الحسن . وابن أبي اسحق . وشيبة . وعيسى ( البدن ) بضم الباء والدال ، قبل وهو الأصل كخشب وخشبة واسكان الدال تخفيف منه ، ورويت هذه القراءة عن نافع . وأبي جعفر .

وقرأ ابن أبي اسحق أيضا بضم الباء والدال وتشديد النون فاحتمل أن يكون اسما مفردا بنى على فعل كعتل واحتمل أن يكون التشديد من التضعيف الجائز في الوقف وأجرى الوصل مجرى الوقف ، والجمهور على نصب ( البدن ) على الاشتغال أى وجعلنا البدن جعلناها ، وقرئ بالرفع على الابتداء ، وقوله تعالى ( لكم ) ظرف متعلق بالجعل ، و ( من شعائر الله ) في موضع المفعول الثاني له ، وقوله تعالى ( لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ ) أى نفع في الدنيا وأجر في الآخرة كما روى عن ابن عباس . وعن السدى الاقتصار على الأجر جملة مستأنفة مقررة لما قبلها .

( فَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا ) بأن تقولوا عند ذبحها بسم الله والله أكبر اللهم منك ولك . وقد أخرج ذلك

جماعة عن ابن عباس ، وفي البحر بان يقول : عند النحر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر اللهم منك واليك .  
 (صَوَافٌ) أى قائمات قد صفن أيدين وأرجلهن فوجع صافقة ومفعوله مقدر . وقرأ ابن عباس ، وابن عمر  
 وابن مسعود . والباقر . ومجاهد . وقناة . وعطاء . والكلي . والاعمش بخلاف عنه (صوافن) بالنون جمع  
 صافقة وهو إما من صفن الرجل إذا صف قدميه فيكون بمعنى صواف أو من صفن الفرس إذا قام على ثلاث  
 وطرف سنبك الرابعة لأن البدنة عند الذبح تعقل إحدى يديها فتقوم على ثلاث ، وعقلها عند النحر سنة ،  
 فقد أخرج البخارى . ومسلم . وغيرهما عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه رأى رجلاً قد أناخ بدنته وهو  
 ينحراها فقال : أبعثها قياماً مقيدة سنة محمد ﷺ . والأكثر أن يعقل اليد اليسرى ، فقصده أخرج ابن  
 أبي شيبة (١) عن ابن سابط رضى الله تعالى عنه أن النبي ﷺ وأصحابه كانوا يعقلون يد البدنة اليسرى  
 وينحرونها قائمة على ما بقي من قوائمها . وأخرج عن الحسن قيل له : كيف تنحر البدنة ؟ قال : تعقل يدها  
 اليسرى إذا أريد نحرها ، وذهب بعض إلى عقل اليمنى ؛ فقد أخرج ابن أبي شيبة أيضاً عن ابن عمر رضى الله  
 تعالى عنهما أنه كان ينحرها وهي معقولة يدها اليمنى ، وقيل لافرق بين عقل اليسرى وعقل اليمنى ، فقد  
 أخرج ابن أبي شيبة أيضاً عن عطاء قال : اعقل أى اليدين شئت \*

وأخرج جماعة عن ابن عمر أنه فسر (صواف) بقائمات معقولة إحدى أيدين فلا فرق في المراد بين صواف  
 وصوافن على هذا أصلاً ، لكن روى عن مجاهد أن الصواف على أربع والصوافن على ثلاث . وقرأ أبو موسى  
 الأشعري . والحسن . ومجاهد . وزيد بن أسلم . وشقيق . وسليمان التيمي . والأعرج (صوافي) بالياء جمع  
 صافية أى خواص لوجه الله عز وجل لا يشرك فيها شيء . كما كانت الجاهلية تشرك ، ونون الياء عمر . وابن عبيد  
 وهو خلاف الظاهر لأن (صوافي) ممنوع من الصرف لصيغة منتهى الجموع ، وخرج على وجهين ، أحدهما أنه  
 وقف عليه بالفتح الإطلاق لأنه منصوب ثم نون تنوين الترتيم لاتنوين الصرف بدلا من الألف ، وثانيهما  
 أنه على لغة من يصرف ما لا ينصرف لاسيما الجمع المتناهي ولذا قال بعضهم :

والصرف في الجمع أتى كثيراً حتى ادعى قوم به التخيرا

وقرأ الحسن أيضاً (صواف) بالتنوين والتخفيف على لغة من ينصب المنقوص بحركة مقدرة ثم  
 يحذف الياء فأصل (صواف) صوافي حذفت الياء لثقل الجمع واكتفى بالكسرة التي قبلها ثم عوض  
 عنها التنوين ونحوه • ولو أن واش بالياء داره ودارى بأعلى حضر موت اهتدى ليا  
 وقد تبقى الياء ساكنة كما في قوله :

يا بارى القوس بريالست تحسها لا تفسدها وأعط القوس باريسها

وعلى ذلك قراءة بعضهم (صوافي) باثبات الياء ساكنة بناء على أنه في القراءة المشهورة حال من ضمير  
 (عليها) ولو جعل كاقيل بدلا من الضمير لم يحتاج إلى التخريج على لغة شاذة (فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا) أى سقطت  
 على الأرض وهو كناية عن الموت . وظاهر ذلك مع ما تقدم من الآثار يقتضى أنها تدبج وهي قائمة ، وأيد  
 به كون البدن من الإبل دون البقر لأنه لم تجر عادة بدبجها قائمة وإنما تدبج مضطجعة وقلبا شوهد نحر

الابل وهي مضطجعة ﴿فَكُلُّوا مِنْهَا وَأَطْعَمُوا الْقَانِعَ﴾ أى الراضى بما عنده بما يعطى من غير مسئلة ولا تعرض لها ، وعليه حل قول لييد :

فمنهم سعيد آخذ بنصيبه ومنهم شقى بالمعيشة قانع  
﴿وَالْمُعْتَرِ﴾ أى المعترض للسؤال من اعتره إذا تعرض له ، و تفسيرهما بذلك مروى عن ابن عباس . و جماعة ، وقال محمد بن كعب . ومجاهد . وإبراهيم . والحسن . والكلى : (القانع) السائل كفى قول عدى بن زيد : وما خنت ذاعهد وأيت بعهد . ولم أحرم المضطر إذ جاء قانعا  
(والمعتر) المعترض من غير سؤال ، فالقانع قيل على الأول من قنع يقنع كتمب تعب قنعا إذا رضى بما عنده من غير سؤال ، وعلى الثانى من قنع يقنع كسأل يسأل لفظا ومعنى قنوعا . وعلى ذلك جاء قول الشاعر :

العبد حر إن قنع      والحر عبد إن قنع  
فاقنع ولا تطمع فما شئ يشين سوى الطمع

فلا يكون (القانع) على هذا من الاضداد لاختلاف الفعلين ، ونص على ذلك الخفاجى حاكما بتوهم من يقول بخلافه . وفى الصحاح نقل القول بأنه من الاضداد عن بعض أهل العلم ولم يتعقبه بشئ . ، ونقل عنه أيضا أنه يجوز أن يكون السائل سقى قانعا لأنه يرضى بما يعطى قل أو كثر ويقبله ولا يرد فيكون معنى الكلمتين راجعا إلى الرضا ، وإلى كون قنع بالكسر بمعنى رضى وقنع بالفتح بمعنى سأل ذهب الراغب وجعل مصدر الأول قنعة وقنعانا ومصدر الثانى قنوعا . ونقل عن بعضهم أن أصل ذلك من القناع وهو ما يعطى به الرأس فقنع بالكسر لبس القناع ساترا لفقره كقوله لم : خفى إذا لبس الخفاء وقنع إذا رفع قناعه كاشفا لفقره بالسؤال نحو خفى إذا رفع الخفاء ، وأيد كون القانع بمعنى الراضى بقراءة أبي رجاء . (القنع) بوزن الحذر بناء على أنه لم يرد بمعنى السائل بخلاف القانع فانه ورد بالمعنيين والأصل توافق القراءات ، وعن مجاهد (القانع) الجار وإن كان غنيا وأخرج ابن أبى شبة عنه وعن ابن جبير أن القانع أهل مكة والمعتز سائر الناس ، وقيل : المعتز الصديق الزائر ، والذي اختاره من هذه الأقوال أولها .

وقرأ الحسن (والمعتزى) اسم فاعل من اعترى وهو واعتز بمعنى . وقرأ عمرو . وإسماعيل كما نقل ابن خالويه (المعتز) بكسر الراء بدون ياء ، وروى ذلك المقرئ عن ابن عباس ، وجاء ذلك أيضا عن أبى رجاء وحذفت الياء تخفيفا منه واستغناء بالكسرة عنها : واستدل بالآية على أن الهدى يقسم اثلاثا ثلث لصاحبه وثلث للقانع وثلث للمعتز وروى ذلك عن ابن مسعود ، وقال محمد بن جعفر رضى الله تعالى عنهما بقسمته اثلاثا أيضا إلا أنه قال : أطعم القانع والمعتز ثلثا والبايس الفقير ثلثا وأهل ثلثا وفى القلب من صحته شئ .  
وقال ابن المسيب : ليس لصاحب الهدى منه إلا الربع وكأنه عد القانع والمعتز والبايس الفقير ثلاثة وهو كما ترى ، قال ابن عطية : وهذا كله على جهة الاستحسان لا القرض ، وكأنه أراد بالاستحسان التذبد فيكون قد حل فلا الأمرين فى الآية على الذبد .

وفى التيسير أمر (كلوا) (لا باحة ولو لم يأكل جاز وأمر (أطعموا) (للتبد ولو صرفه كله لنفسه لم يضمن شيئا ، وهذا فى كل هدى نسك ليس بكفارة وكذا الاضحية ، وأما الكفارة فعليه التصديق بجميعها فاأكله

أو أهده لغنى ضمنه . وفى الهداية يستحب له أن يأكل من هدى التطوع والمتعة والقران وكذا يستحب أن يتصدق على الوجه الذى عرف فى الضحايا وهو قول بنحو ما يقتضيه كلام ابن عطية فى كلا الأمرين . وأباح مالك الأكل من الهدى الواجب الاجزاء الصيد والاذى والنذر ، وأباحه أحمد الامن جزاء الصيد والنذر ، وعند الحسن الاكل من جميع ذلك مباح وتحقيق ذلك فى كتب الفقه ( كَذَلِكَ ) أى مثل ذلك التسخير البديع المفهوم من قوله تعالى ( صَافِ ) ( سَخَّرْنَاَهَا لَكُمْ ) مع كمال عظمتها ونهاية قوتها فلا تستعصى عليكم حتى إنكم تأخذونها منقاداً فتعقلونها وتحبسونها صافة قوائمه ثم تطعنون فى لسانها ولولا تسخير الله تعالى لم أطق ولم تكن بأعجز من بعض الوحوش التى هى أصغر منها جرماً وأقل قوة وكفى ما يتأبد من الابل شاهداً وعبرة . وقال ابن عطية : كما أمرناكم فيها بهذا كله سخرناها لكم ولا يخفى بعده ( لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٣٦ ) أى لتشكروا انعامنا عليكم بالتقرب والاخلاص ( لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومُهُمْ وَلَا دِمَاؤُهُمْ ) أى لن يصيب رضا الله تعالى اللحوم المتصدق بها ولا الدماء المهرقة بالنحر من حيث انها لحوم ودماء ( وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ ) ولكن يصيبه ما يصحب ذلك من تقوى قلوبكم التى تدعوكم إلى تعظيمه تعالى والتقرب له سبحانه والاخلاص له عز وجله وقال مجاهد : أراد المسلمون أن يفعلوا فعل المشركين من الذبح وتشرىح اللحم ونضبه حول الكعبة ونضحها بالدماء تعظيماً لها وتقرباً إليه تعالى فنزلت هذه الآية ، وروى نحوه عن ابن عباس ، وغيره . وقرأ يعقوب . وجماعة ( ان تال . ولكن تناله ) بالتاء . وقرأ أبو جعفر الأول بالتاء والثاني بالياء آخر الحروف ، وعن يحيى ابن يعمر . والجحدري انهما قرأاً بعكس ذلك . وقواً زيد بن على رضى الله تعالى عنهما ( لن ينال . ولكن بناله ) بالبناء لما يسم فاعله فى الموضعين ( ولحومها ولا دماؤها ) بالنصب ( كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ ) كره سبحانه تذكيراً للثمة وتعليلاً له بقوله تعالى : ( لَتُكَبِّرُوا اللَّهَ ) أى لتعرفوا عظمته تعالى باقتداره على ما لا يقدر عليه غيره عز وجل فتوحده بالكبرياء ، وقيل : أى لتقولوا الله أكبر عند الاحلال أو الذبح ( عَلَى مَا هَدَاكُمْ ) أى على هدايته وارشاده إياكم إلى طريق تسخيرها وكيفية التقرب بها ، فامصدرية ، وجوز أن تكون موصوفة وأن تكون موصولة والعائد محذوف ، ولا بد أن يعتبر منصوباً عند من يشترط فى حذف العائد المجروران يكون مجروراً بمثل ما جره الموصول لفظاً ومعنى ومتعلقاً و( على ) متعلقة بتكبروا لتضمنه معنى الشكر أو الحمد كانه قيل : لتكبروه تعالى شاكرين أو حامدين على ما هداكم ، وقال بعضهم : على بمعنى اللام التعليلية ولا حاجة إلى اعتبار التضمن ، ويؤيد ذلك قول الداعى على الصفا : الله أكبر على ما هداكنا والحمد لله تعالى على ما أولانا ، ولا يخفى أن لعدم اعتبار التضمن هنا وجهاً ليس فيها نحن فيه فانهم ( وَيُشْرُ إِلَهُكُمْ ٣٧ ) أى المخلصين فى كل ما يأتون وينزرون فى أمور دينهم . وعن ابن عباس هم الموحدون .

( ومن باب الإشارة فى الآيات ) ( يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ ) بالاعراض عن السوى وطالب الجزاء ( إن زلزلة الساعة ) وهى مبادئ القيامة الكبرى ( يوم ترونها تذهل كل مرضعة ) وهى مواد الاشيا ما فان لكل شئ مادة ملكوتية ترضع رضيعها من الملك وترية فى هذا الاستعداد ( وتضع كل ذات حمل ) وهى الهيات

(حملها) وهي الصور يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات (وترى الناس سكارى) الحسيرة (وما هم بسكارى) المحبة، قيل سكر الاعداء من رؤية القهريات وسكر الموافقين من رؤية بدائع الافعال. وسكر المريدين من لمعان الانوار وسكر المحبين من كشف الاسرار وسكر المشتاقين من ظهور سنى الصفات. وسكر العاشقين من مكاشفة الذات. وسكر المقربين من الهيبة والجلال. وسكر العارفين من الدخول في حجال الوصال وسكر المرحدين من استغراقهم في بحار الاولية وسكر الانبياء والمرسلين عليهم السلام من اطلاعهم على اسرار الازلية :

ألم بناساق يحل عن الوصف وفي طرفه خمر وخمر على الكف  
فاسكر أصحابي بخمرة كفه وأسكرني والله من خمرة الطرف

(ومن الناس من يعبد الله على حرف) الآية يدخل فيه من يعبد الله تعالى طمعا في الكرامات ومحمدة الخلق ونيل دنياهم فان رأى شيئا من ذلك سكن إلى العبادة وإن لم ير تركها وتهاون فيها (خسر الدنيا) بفقدان الجاه والقبول والافتضاح عند الخالق (والآخرة) ببقائه في الحجاب عن مشاهدة الحق واحتراقه بنار البعد (من كان يظن أن لن ينصره الله في الدنيا والآخرة فليمدد بسبب إلى السماء) الآية فيه إشارة إلى حسن مقام التسليم والرضا بما فعل الحكيم جل جلاله (ولأبونا لإبراهيم مكان البيت أن لا تشرك بي شيئا وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود) فيه من تعظيم أمر الكعبة ما فيه، وقد جعلها الله تعالى مثالا لعرشه وجعل الطائفين بها من البشر كالملائكة الخافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم إلا أن تسميع البشر وثناهم عليه عز وجل بكلمات إلهية قرآنية فيكونون من حيث تسميحهم وثنائهم بتلك الكلمات من حيث انها كلماته تعالى نوابغ عنه عز وجل في ذلك ويكون أهل القرآن وهم كما في الحديث أهل الله تعالى وخاصته، وللكعبة أيضا امتياز على العرش وسائر البيوت الأربعة عشر لآمر ما نقل اليها أنه في العرش ولا في غيره من تلك البيوت وهو الحجر الأسود الذي جاء في الخبر أنه بين الله عز وجل ثم إنه تعالى جعل لبيته أربعة أركان لسر إلهي وهي في الحقيقة ثلاثة لأنه شكل مكعب الركن الذي إلى الحجر كالحجر في الصورة مكعب الشكل ولذلك سمي الكعبة تشبيها بالمكعب، ولما جعل الله تعالى له بيتا في العالم الكبير جعل نظيره في العالم الصغير وهو قباب المؤمن، وقد ذكروا أنه أشرف من هذا البيت « ما وسعني أرضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن » وجعل الخواطر التي تمر عليه كالطائفين وفيها مثلهم المحمود والمذموم، وجعل محل الخواطر فيه كالأركان التي للبيت فحل الخاطر الإلهي كركن الحجر ومحل الخاطر المادي كالركن الثاني ومحل الخاطر النفسي كالمكعب الذي في الحجر لا غير وليس للخاطر الشيطاني فيه محل، وعلى هذا قلوب الانبياء عليهم السلام، وقد يقال : محل الخاطر النفسي كالركن الشامي ومحل الخاطر الشيطاني كالركن العراقي، وإنما جعل ذلك للركن العراقي لأن الشارع شرع أن يقال عنده : أعوذ بالله تعالى من الشقاق والنفاق وسوء الأخلاق، وعلى هذا قلوب المؤمنين ما عدا الانبياء عليهم السلام، وأودع سبحانه فيه كنز أراد صلى الله تعالى عليه وسلم أن يخرج به فلم يفعل لمصلحة رآها، وكذا أراد عمر فامتنع اقتداء برسول الله ﷺ. وكذلك أودع جل وعلا في قلب الكامل كنز العلم به عز وجل هـ

وارتفاع البيت على ما مر سبعة وعشرون ذراعا وربيع ذراع. وقال بعضهم : ثمانية وعشرون ذراعا،

وعليه يكون ذلك نظائر منازل القلب التي تقطعها كواكب الايمان السيارة لاظهار حوادث تجرى في النفس كما تقطع السيارة منازلها في الفلك لاظهار الحوادث في العالم العنصري إلى غير ذلك مما لا يعرفه إلا أهل الكشف (لكم فيها منافع إلى أجل مسمى ثم محلها إلى البيت العتيق) أى إلى ما يليه فإن النحر بمنى وجعلت محلا للقرابين على ما ذكر الشيخ الأكبر محيى الدين قدس سره لأنها من بلوغ الأمانة ومن بلغ المنى المشروع فقد بلغ الغاية . وفي نحر القرابين اطلاق أرواح عن تدبير أجسام حيوانية لتغذى بها أجسام انسانية فتنظر أرواحها إليها في حال تفريقها فتدبرها انسانية بعد ما كانت تدبرها ابلا أو بقراً ، وهذه مسئلة دقيقة لم يفتن لها إلا من نور الله تعالى بصيرته . من أهل الله تعالى انتهى . وتعلقه مفوض إلى أهله فاجهد أن تكون منهم \* (وبشر المختبين الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم) حسبيما يحصل لهم من التجلى عند ذلك ، وقد يحصل من الذكر طمأنينة القلب لاقتضاء التجلى إذ ذاك ذلك ، وذكر بعضهم أن لكل اسم تجلياً خاصاً فإذا ذكر الله تعالى حصل حسب الاستعداد ومن ههنا يحصل تارة وجل وتارة طمأنينة (وإذا) لا تقتضى الكلية بل كثيراً ما يؤتى بها في الشرطية الجزئية ، وقيل العارف متى سمع الذكر من غيره تعالى وجل قلبه ومتى سمعه منه عز وجل اطمان . ويفهم من ظاهر كلامهم أن السامع للذكر إما وجل أو مطمئن ولم يصرح بقسم آخر فإن كان فالباقي على حاله قبل السماع ، وأكثر مشايخ زماننا يرتصون عند سماع الذكر فما أدرك أن يشأ رقصهم عن وجل منه تعالى أم عن طمأنينة ؟ وسيظهر ذلك يوم تبلى السرائر وتظهر الضمائر (والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير فاذكروا اسم الله عليها صواف) قد تقدم لك أنهم ينحرون البدن معقولة اليد اليسرى قائمة على ما بقى من قوائمها ، وذكروا في سر ذلك أنه لما كان نحرها قرية أراد ﷺ المناسبة في صفة نحرها في الوترية فأقامها على ثلاث قوائم لأن الله تعالى وتر يحب الوتر والثلاثة أول الافراد فلها أول المراتب في ذلك والأولية وترية أيضاً ، وجعلها قائمة لأن القيومية مثل الوترية صفة إلهية فيذكر الذى ينحرها مشاهدة القائم على كل نفس بما كسبت ، وقد صح أن المناسك إنما شرعت لأقامة ذكر الله تعالى ، وشفع الرجلين لقوله تعالى (والثفت الساق بالساق) وهو اجتماع أمر الدنيا بالآخرة ، وأفرد اليمين من يدا البدن حتى لا تعتمد إلا على وتر له الاقتدار . وكان العقل في اليد اليسرى لأنها خلية عن القوة التى اليمين والقيام لا يكون إلا عن قوة وقد أخرج مسلم عن ابن عباس أنه قال : «صلى رسول الله ﷺ الظهر بذي الحليفة ثم دعا بناقته فاشعرها في صفحة سنامها الأيمن وسلت عنها الدم وقلدها فعملين ثم ركب راحلته» الحديث \*

والسر في كون هديه عليه الصلاة والسلام من الابل مع أنه جاء فيها أنها شياطين ولذا كرهت الصلاة في معاطنها الإشارة إلى أن مقامه عليه الصلاة والسلام رد البعداء من الله تعالى إلى حال التقريب . وفي إشعارها في سنامها الذى هو أرفع ما فيها إشعار منه صلى الله تعالى عليه وسلم بأنه عليه الصلاة والسلام أتى عليهم من صفة الكبرياء الذى كانوا عليه في نفوسهم فليجتنبوا فإن النار الآخرة إنما جعلت للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً ، ووقع الإشعار في الصفحة اليمنى لأن اليمين محل الاقتدار والقوة ، والصفحة من الصفح ففي ذلك إشعار بأن الله تعالى يصفح عن هذه صفته إذا طلب القرب من الله تعالى وزال عن كبريائه الذى أوجب له البعد ، وجعل عليه الصلاة والسلام الدلالة على إزالة الكبرياء في شيطنة البدن في تعليق النعال في رقابها إذ لا يصفح بالنعال إلا أهل الهون والمذلة ومن كان بهذه المثابة فما بقى فيه كبرياء تشهد ، وعلق

النعال بقلائد العهن ليتذكر بذلك ما أراد الله تعالى وتكون الجبال كالعهن المنفوش ، وقد ذكروا جميع أفعال الحج أسرار من هذا القبيل، وعندى أن أكثرها تعبدية وأن أكثر ما ذكره من قبيل الشعروا لله تعالى الموفق للسداد .  
 ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ كلام مستأنف مسوق لتوطين قلوب المؤمنين ببيان أن الله تعالى ناصرهم على أعدائهم بحيث لا يقدرّون على صدمهم عن الحج وذكر أن ذلك متصل بقوله تعالى : ( إن الذين كفروا ويصدون ) وأن ما وقع في البين من ذكر الشعائر مستطرد لما زيد تهجين فعلهم وتقبيحهم لازدياد قبح الصد بازدیاد تعظيم ماصد عنه، وتصديره بكلمة التحقيق لابرز الاعتناء التام بمضمونه، وصيغة المفاعلة إما للبالغة أو للدلالة على تكرار الدفع فانها قد تجرد عن وقوع الفعل المتكرر من الجانبين فيبقى تكرره كالممارسة أى إن الله تعالى يبالغ في دفع غائلة المشركين وضررهم الذى من جلته الصد عن سبيل الله تعالى والمسجد الحرام مبالغة من يغالب فيه أو يدفعها عنهم مرة بعد أخرى حسبما يتجدد منهم القصد إلى الاضرار بهم فافى قوله تعالى : ( كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله ) •

وقرأ أبو عمرو . وابن كثير « يدفع » والمفعول محذوف كما أشير اليه ، وفي البحر أنه لم يذكر ما يدفعه سبحانه عنهم . ليكون أفخم وأعظم وأعم، وأنت تعلم أن المقام لا يقتضى العموم بل هو غير صحيح •

وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ ۝٣٨ ﴾ تعاليل لما في ضمن الوعد الكريم من الوعد للمشرّكين وإيدان بأن دفعهم بطريق القهر والخزى . وقيل : تعليل للدفاع عن المؤمنين بيفض المدفوعين على وجه يتضمن أن العلة في ذلك الخيانة والكفر، وأوثر ( لا يحب ) على بيفض تنبيهاً على مكان التعريض وأن المؤمنين هم أحباء الله تعالى ، ولعل الأول أولى لايهام هذا أن الآية من قبيل قولك : إنى أدفع زيداً عن عمرو لبغضى زيداً وليس في ذلك كثير عناية بعمرو أى أن الله تعالى يفيض كل خوان في أماناته تعالى وهى أوامره تعالى شأنه ونواهيه أو في جميع الأمانات التى هى معظمتها كفور لنعمه عز وجل ، وصيغة المبالغة فيها بيان أن المشركين كذلك لا للتقيد المشعر بحجة الخائن والكافر أو لأن خيانة أمانة الله تعالى وكفران نعمته لا يكونان حقيرين بل هما أمران عظيمان أو لكثرة ما خانوا فيه من الأمانات وما كفروا به من النعم أو للبالغة في نفى المحبة على اعتبار النفي أولاً وإيراد معنى المبالغة ثانياً كما قيل في قوله تعالى : ( وما ربك بظلام للعبيد ) وقد علمت ما فيه •  
 وأياما كان فالمراد نفي الحب عن كل فرد فرد من الخونة الكفرة ﴿ أَذْنٌ ﴾ أى رخص ، وقرأ ابن عباس

وابن كثير . وابن عامر . وحمة . والكسائي ( أذن ) بالبناء للفاعل أى أذن الله تعالى ﴿ لِلَّذِينَ يَقَاتِلُونَ ﴾ أى يقاتلهم المشركون والمأذون فيه القتال وهو في قوة المذكور لدلالة المذكور عليه دلالة نيرة •  
 وقرأ أبو عمرو . وابو بكر . ويعقوب « يقاتلون » على صيغة المبنى للفاعل أى يريدون أن يقاتلوا المشركين

في المستقبل ويحرمون عليه فدلالته على المحذوف أنور ﴿ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا ﴾ أى بسبب أنهم ظلموا . والمراد بالموصول أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الذين في مكة فقد نقل الواحدى . وغيره أن المشركين كانوا يؤذونهم وكانوا يأتون النبي عليه الصلاة والسلام بين مضروب ومشجوج ويتظالمون اليه صلوات الله تعالى

وسلامه عليه فيقول لهم: اصبروا فاني لم أؤمر بالقتال حتى هاجر فانزلت هذه الآية وهي أول آية نزلت في القتال بعد ما نهى عنه في نيف وسبعين آية على ما روى الحاكم في المستدرك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وأخرجه عبد الرزاق . وابن المنذر عن الزهري .

وأخرج ابن جرير عن أبي العالية أن أول آية نزلت فيه (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) ، وفي الا ليل للحاكم أن أول آية نزلت في ذلك (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم) ، وروى البيهقي في الدلائل . وجماعة أنها نزلت في أناس مؤمنين خرجوا مهاجرين من مكة إلى المدينة فاتبهم كفار قريش فأذن الله تعالى لهم في قتالهم وعدم التصريح بالظالم لمزيد السخط تحاشيا عن ذكره .

(وَأَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ٣٩) وعد لهم بالنصر وتأكيده لما مر من العدة وتصريح بأن المراد به ليس مجرد تخليصهم من أيدي المشركين بل تغليبهم وظاهرهم عليهم ، وقد أخرج الكلام على سنن الكبرياء فان الرمة والابتسامه من الملك الكبير كافية في ثبوت الفوز بالمطلوب وقد تأكيدها بليضا زيادة في توطيئ نفوس المؤمنين (الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ) في حيز الجرح على أنه صفة للوصول قبل أوبيان له أو بدل منه أو في محل النصب على المدح أو في محل الرفع باضمار مبتدأ ، والجملة مرفوعة على المدح ، والمراد الذين أخرجهم المشركون من مكة (بَغَيْرِ حَقٍّ) متعلق بالاخراج أى أخرجوا بغير ما يوجب اخراجهم .

وجوز أن يكون صفة مصدر محذوف أى أخرجوا اخراجا كانت هذه الصفة ، واختار الطبرسي كونه في موضع الحال أى كائنين بغير حق مترتب عليهم يوجب اخراجهم ، وقوله تعالى (إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبَّنَا اللَّهُ) استثناء متصل من (حق) وأن وما بعدها في تأويل مصدر يدل منه لما في غير من معنى النفي ، وحاصل المعنى لا موجب لاخراجهم إلا التوحيد وهو إذا أريد بالموجب الموجب النفس الأمرى على حد قول النابغة :

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب

وجوز أن يكون الابدال من غير وفي أخرجوا معنى النفي أى لم يقرروا في ديارهم إلا بأن يقولوا الخ وهو وكأنتى ، وجوز أن يكون الاستثناء منقطعا وأوجه أبو حيان أى ولكن أخرجوا بقولهم ربنا الله ، وأوجب نصب ما بعد إلا كما أوجبه في قولهم: ما زاد إلا ما نقص وما نفع إلا ماضر ، ورد كونه متصلا وكون ما بعد إلا بدلا من (حق) بما هو أشبه شيء بالمعاطلة ، ويفهم من كلامه جواز أن تكون إلا بمعنى سوى صفة لحق أى أخرجوا بغير حق سوى التوحيد ، وحاصله أخرجوا يكونهم موحدين .

(وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتَّتْ صَوَامِعُ وَيَعٍ) تحريض على القتال المأذون فيه بإفادة أنه تعالى أجرى العادة بذلك في الأمم الماضية لينتظم به الأمر وتقوم الشرائع وتصل المتعبدات من الهدم فكأنه لما قيل (أذن للذين يقاتلون) الخ قيل فليقاتل المؤمنون فلول القتال وتسلط الله تعالى المؤمنين على المشركين في كل عصر وزمان لهدمت معتبداتهم ولذهبوا شذرمذر ، وقيل: المعنى لولا دفع الله بعض الناس ببعض بتسلط مؤمنى هذه الآلة على كفارها لهدمت المتعبدات المذكورة إلا أنه تعالى سلط المؤمنين على الكافرين فيقتل هذه المتعبدات بعضها للمؤمنين وبعضها لمن في حمايتهم من أهل الذمة وليس بذلك ، وقال مجاهد : أى لولا دفع

ظلم قوم بشهادة العدول ونحو ذلك لخدمت الخ .

وقال قوم : أى لولا دفع ظلم الظالمة بعدل الولاة ، وقالت فرقة : أى لولا دفع العذاب عن الاشرار بدعاء الاخيار ، وقال قطرب : أى لولا الدفع بالقصاص عن النفوس . وقيل بالنيين عليهم السلام عن المؤمنين والسكلم لا يقتضيه المقام ولا ترتضيه ذوو الافهام . والصوامع جمع صومعة بوزن فعولة وهى بناء مرتفع حديد الاعلى والاصمع من الرجال الحديد القول ، وقال الراغب : هى كل بناء متصممع الرأس أى متلاصقة والاصمع اللاصقة اذنه برأسه وهو قريب من قريب ، وكانت قبل الاسلام كما قال قتادة مختصة برهبان النصارى وعباد الصابئة ثم استعملت فى مئذنة المسلمين ، والمراد بها هنا متعبد الرهبان عند أبى العالية ومتعبد الصابئة عند قتادة ولا يخفى أنه لا ينبغي إرادة ذلك حيث لم تكن الصابئة ذات ملة حقة فى وقت من الاوقات ، والبيع واحدها بيعة بوزن فعلة وهى مصلى النصارى ولا تختص برهبانهم كالصومعة ، قال الراغب : فان يكن ذلك عربيا فى الاصل فوجه التسمية به لما قال سبحانه (إن الله اشترى من المؤمنين انفسهم) الآية ، وقيل هى كنيسة اليهود .

وقرأ أهل المدينة . ويعقوب (ولولا دفاع) بالالف . وقرأ الحرميان . وأيوب . وقاتدة . وطلحة . وزائدة عن الاعمش . والاعفرانى (لخدمت) بالتخفيف ، والتضعيف باعتبار كثرة المواضع .

(وَصَلَوَاتٌ) جمع صلات وهى كنيسة اليهود ، وقيل : معبد للنصارى دون البيعة والاول أشهر ، وسيتت الكنيسة بذلك لانها يصلى فيها فهى مجاز من تسمية الخلل باسم الحال ، وقيل : هى بمعناها الحقيقى وهدمت بمعنى عطلت أو فى الكلام مضاف مقدر وليس بذلك ، وقيل : (صلوات) معرب صلواتا بالثاء المثناة والقصر ومعناها بالعبرانية المصلى . وروى عن أبى رجاء . والجحدري . وأبى العالية . ومجاهد أنهم قرأوا بذلك . والظاهر أنه على هذا القول اسم جنس لاعم قبل التعريب وبعده لكن مارواه هرون عن أبى عمرو من عدم تنوينه ومنع صرفه للعلمية والعجمة يقتضى أنه علم جنس إذ كونه اسم موضع بيته كما قيل بعيد فعليه كان ينبغي منع صرفه على القراءة المشهورة فلذا قيل إنه صرف لمشابهة للجمع لفظا فيكون كمرقات ، والظاهر أنه نكراذ جعل عاما لما عرب ، وأما القول بأن القائل به لا ينوّه فتكاف قاله الخفاجى .

وقرأ جعفر بن محمد رضى الله تعالى عنهما (صلوات) بضم الصاد واللام ، وحكى عنه ابن خالويه بكسر الصاد وسكون اللام وحكى عن الجحدري ، وحكى عنه أيضا (صلوات) بضم الصاد وفتح اللام وحكى عن السكلى ، وقرأ أبو العالية فى رواية (صلوات) بفتح الصاد وسكون اللام ، وقرأ الحجاج بن يوسف (صلوات) بضم الصاد واللام من غير ألف وحكى عن الجحدري أيضا ، وقرأ مجاهد (صلواتا) بضمّتين وتاء مثناة بعدها ألف ، وقرأ الضحّاك . والسكلى (صلوات) بضمّتين من غير ألف وبثاء مثناة ، وقرأ عكرمة (صلواتا) بكسر الصاد واسكان اللام وواو مكسورة بعدها ياء بعدها ثاء مثناة بعدها ألف ، وحكى عن الجحدري أيضا (صلوات) بضم الصاد وسكون اللام وواو مفتوحة بعدها ألف بعدها ثاء مثناة ، وحكى عن مجاهد أنه قرأ كذلك إلا أنه بكسر الصاد ، وحكى ابن خالويه : وابن عطية عن الحجاج . والجحدري (صلوب) بضمّتين وباء موحدة على أنه جمع صليب كظريف وظروف وجمع فعيل على فعول شاذ فهذه عدة قرأت قلما يوجد مثلها فى كلمة واحدة (ومساجد) جمع مسجد وهو معبد معروف للمسلمين ، وخص بهذا الاسم اعتناء بشأنه من حيث ان السجود أقرب ما يكون العبد

فيه إلى ربه عز وجل ، وقيل : لاختصاص السجود في الصلاة بالمسلمين ، ورد بقوله تعالى ( يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي ) مع الراكعين وحمل السجود فيها على المعنى اللغوي بعيد ، وقال ابن عطية : الاسماء المذكورة تشترك الاسم في مسمياتها الا اليبعة فانها مختصة بالنصارى في عرف كل لغة ، والا كثرون على أن الصوامع للرهبان والبيع للنصارى والصلوات لليهود والمساجد للمسلمين .

ولعل تأخير ذكرها مع أن الظاهر تقديمها لشرفها لأن الترتيب الوجودي كذلك أو لتقع في جوار مدح أهلها أو للتباعد من قرب التهديم ، ولعل تأخير ( صلوات ) عن ( بيع ) مع مخالفة الترتيب الوجودي له للنسابة بينها وبين المساجد كذا قيل ، وقيل إنما جيء بهذه المتعبدات على هذا النسق للانتقال من شريف إلى أشرف فان البيع أشرف من الصوامع لكثرة العباد فيها فانها معبد للرهبان وغيرهم والصوامع معبد للرهبان فقط وكنايس اليهود أشرف من البيع لأن حدوثها أقدم وزمان العبادة فيها أطول ، والمساجد أشرف من الجميع لأن الله تعالى قد عبد فيها بما لم يعبد به في غيرها .

ولعل المراد من قوله تعالى ( هدمت ) الخ المبالغة في ظهور الفساد ووقوع الاختلال في أمر العباد لولا تسليط الله تعالى المحققين على المبطلين لامجرد تهديم متعبدات للمبطلين ( يَذْكُرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ) في موضع الصفة لمساجد ، وقال الضحاك ومقاتل والكلبي : في موضع الصفة للجميع واستظهره أبو حيان ، وكون كون بيان ذكر الله عز وجل في الصوامع والبيع والكنايس بعد انتساخ شرعيتها بما لا يقتضيه المقام ليس بشيء لأن الانتساخ لا ينافي بقاءها ببركة ذكر الله تعالى فيها مع أن معنى الآية عام لما قبل الانتساخ كما مره .

﴿ وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ ﴾ وبالله أي لينصرن الله تعالى من ينصر دينه أو من ينصر أوليائه ولقد أنجز الله تعالى وعده حيث سلط المهاجرين والأنصار على صناديد العرب وأكسرة العجم وقبصرة الروم وأورثهم أرضهم وديارهم ( إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ ) على كل ما يريد من مراداته التي من حملتها أنصرهم ( عَزِيزٌ ) لا يمانعه شيء ولا يدافعه ( الَّذِينَ إِنْ مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ) وصف للذين أخرجوا مقطوع أو غير مقطوع . وجوز أن يكون بدلاء ، والتمكين السلطة ونفاذ الأمر ، والمراد بالأرض جنسها ، وقيل مكة ، والمراد بالصلاة المكتوبة وبالزكاة الزكاة المفروضة والمعروف التوحيد وبالمنكر الشرك على ما روى عن زيد بن أسلم .

ولعل الأولى في الأخيرين التعميم ، والوصف بما ذكر كما روى عن عثمان رضي الله عنه ثناء قبل بلاء يعني أن الله تعالى أثني عليهم قبل أن يحدثوا من الخير ما أحدثوا قالوا : وفيه دليل على صحة أمر الخلفاء الراشدين رضي الله تعالى عنهم أجمعين وذلك على ما في الكشف لأن الآية مخصوصة بالمهاجرين لأنهم المخرجون بغير حق والممكنون في الأرض منهم الخلفاء دون غيرهم فلزم ثبت الاوصاف الباقية لزم الخلف في المقال تعالى الله سبحانه عنه لدلالته على أن كل ممكن منهم يلزمه التوالي لعموم اللفظ ، ولما كان التحسين واقعا والاستدلال دون نظر إلى استدعاء الشرطية الوقوع كالسلام المقرون بلعل وعسى من العظام فان لزوم التالي مقتضى اللفظ لا محالة ولما وقع المقدم لزم وقوعه أيضا ، وفي ثبوت التالي ثبوت حقية الخلافة البتة وهي واردة على صيغة

الجمع المنافية للتخصيص يعلى وحده رضى الله تعالى عنه، وعن الحسن. وأبى العالية هم أمة محمد ﷺ والاولى على هذا أن يجعل الموصول بدلا من قوله تعالى (من ينصره) كما أعربه الزجاج، وكذا يقال على ما روى عن ابن عباس أنهم المهاجرون والانصار والتابعون، وعلى ما روى عن أبى جريح أنهم الولاة.

وانت تعلم أن المقام لا يقتضى الا الاول (وَلَلَّهِ) خاصة (عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ٤١) فان مرجعها الى حكمه تعالى وتقديره فقط، وفيه تأكيد للورد باعلاء كلمته وإظهار أوليائه (وَأَن يَكْذُوبَ) فَقَدْ كَذَّبَتْ قُلُوبُهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَنُوحٌ ٤٢ وَقَوْمُ إِبْرَاهِيمَ وَقَوْمُ لُوطٍ ٤٣ وَأَصْحَابُ مَدْيَنَ) تسلية لرسول الله ﷺ وصيغة المضارع فى الشرط مع تحقق الكذب لما أن المقصود تسليته عليه الصلاة والسلام عما يترتب على التكذيب من الحزن المتوقع أو للإشارة إلى أنه لما لا ينبغي تحققه وإلحاق (كذب) تاء التأنيث لأن الفاعل وهو (قوم) اسم جمع يجوز ذكره وتأنيثه ولا حاجة لتأويله بالامة أو القبيلة كما فعل أبو حيان ومن تبعه، وفى اختيار التأنيث حط لقدر المكذبين ومفعول كذب محذوف لكال ظهور المراد.

وجوز أن يكون الفعل منزلا منزلة اللازم أى فعلت التكذيب واستغنى فى عاد ونمود عن ذكر القوم لاشتهارهم بهذا الاسم الاخصر والاصل فى التعبير العلم فلذا لم يقل قوم صالح وقوم هود ولا علم غير هؤلاء، ولم يقل وقوم شعيب قيل لأن قومه المكذبين له عليه السلام هم هؤلاء دون أهل الايكة لانهم وان أرسل عليه السلام اليهم فكذبوه أجنيون، وتكذب هؤلاء أيضا أسبق وأشد، والتخصيص لأن التسليّة لآبى عليه الصلاة والسلام عن تكذيب قومه أى وان يكذبك قومك فاعلم أنك لست باوحدى فى ذلك فقد كذبت قبل تكذيب قومك إياك قوم نوح الخ (وَكُذِّبَ مُوسَى) المكذب له عليه السلام هم القبط وليسوا قومه بل قومه عليه السلام بنو اسرائيل ولم يكذبوه بأسرهم ومن كذبه منهم تاب إلا اليسير وتكذيب اليسير من القوم كلا تكذيب لا ترى أن تصديق اليسير من المذكورين قبل عد كلا تصديق ولهذا لم يقل وقوم موسى كما قيل (قوم نوح وقوم ابراهيم) وأما أنه لم يقل والقبط بل أعيد الفعل مبنيًا للمفعول فلا إندان بأن تكذيبهم له عليه الصلاة والسلام فى غاية الشناعة لكون آياته فى كمال الوضوح (فَأَمَلَيْتُ لِلْكَافِرِينَ) أى أمهلتهم حتى انصرفت حبال آجالهم. والفاء لترتيب امهال كل فريق من فرق المكذبين على تكذيب ذلك الفريق لا لترتيب امهال الكل على تكذيب الكل. ووضع الظاهر موضع المضمر العائد على المكذبين لذهم بالكفر والتصريح بمكذبى موسى عليه السلام حيث لم يذكروا فيما قبل تصريحاً (ثُمَّ أَخَذْنَاهُمْ) أى أخذت كل فريق من فرق المكذبين بعد انقضاء مدة املائه وامهاله. والاخذ كناية عن الاهلاك (فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ ٤٤) أى إنكارى عليهم بتغيير ما هم عليه من الحياة والنعمة وعمارة البلاد وتبديله لضده فهو مصدر من نكرت عليه إذا فعلت فعلا يردعه بمعنى الانكار كالنذير بمعنى الانذار. وباء الضمير المضاف اليها محذوفة للفاصلة وأثبتها بعض القراء، والاستفهام للتعجب كأنه قيل فما أشد ما كان إنكارى عليهم، وفى الجملة ارباب لقريش، وقوله تعالى (فَكَأَيُّ مَن قَرِيَةٍ) منصوب بمضمر يفسره قوله تعالى (أَهْلَكْنَاهَا) أى فاهلكننا كثيرا من القرى اهلكناها، والجملة بدل من قوله

سبحانه ( فكيف كان نكير ) او مرفوع على الابتداء وجلة (أهلكناها) خبره أى فكثير من القرى أهلكناها ، واختار هذا أبو حيان قال: الأجود فى اعراب ( كآين ) أن تكون مبتدأ وكونها منصوبة بفعل مضمر قليل ه  
وقرأ أبو عمرو . وجماعة (أهلكتها) بناء المتكلم على وفق ( فأملت للكافرين ) ثم أخذتهم ونسبة الإهلاك إلى القرى مجازية والمراد إهلاك أهلها ، ويجوز أن يكون الكلام بتقدير مضاف ، وقيل : الإهلاك استعارة لعدم الانتفاع بها بإهلاك أهلها ، وقوله تعالى ﴿ وَهِيَ ظَالِمَةٌ ﴾ جملة حالية من مفعول أهلكنا ، وقوله تعالى ﴿ فِيهِ خَاوِيَةٌ ﴾ عطف على (أهلكناها) فلا عمل له من الأعراب أو عمله الرفع كالمعطوف عليه ، ويجوز عطفه على جملة ( كآين ) النخ الاسمية واختاره بعضهم لقضية التشاغل ، والفاء غير مانعة بناء على ترتيب الخوا على الإهلاك لانه على نحو زيد أبوك فهو عطوف عليك ، وجوز عطفه على الجملة الحالية ، واعترض بأن خواها ليس فى حال إهلاك أهلها بل بعده ، وأجيب بأنها حال مقدرة ويصح عطفها على الحال المقارنة أو يقال: هى حال مقارنته أيضا بأن يكون إهلاك الإهل بخواتها عليهم ، ولا يخفى أن كلا الجوابين خلاف الظاهر ، والخوا إما بمعنى السقوط من خوى النجم إذا سقط ، وقوله تعالى ﴿ عَلَى عُرُوشِهَا ﴾ متعلق به ، والمراد بالعروش السقوف ، والمعنى فهى ساقطة حيطانها على سقوفها بأن تعطل ببنائها فخرت سقوفها ثم تهدمت حيطانها فسقطت فوق السقوف ، واستناد السقوط على العروش إليها لتيزيل الحيطان منزلة كل البنيان لكونها عمدة فيه ، وإما بمعنى الخلو من خوت الدار يخوى خواها إذا خلت من أهلها ، ويقال : خوى البطن يخوى خوى إذا خلا من الطعام ، وجعل الراغب أصل معنى الخوا هذا وجعل خوى النجم من ذلك فقال : يقال خوى النجم وأخوى إذا لم يكن منه عند سقوطه مطر تشبها بذلك فقوله تعالى ( على عروشها ) إما متعلق به أو متعلق بمحذوف وقع حالا ، و( على ) بمعنى مع أى فهى خالية مع بقاء عروشها وسلامتها ، ويجوز على تفسير الخوا بالخلو أن يكون ( على عروشها ) خبرا بعد خبر أى فهى خالية وهى على عروشها أى قائمة مشرفة على عروشها على أن السقوف سقطت إلى الأرض وبقيت الحيطان قائمة وهى مشرفة على السقوف الساقطة ، واستناد الاشراف إلى الكل مع كونه حال الحيطان لما مر آنفا ﴿ وَثَرُ مُعْطَلَةٌ ﴾ عطف على ( قرية ) والبئر من بارت أى حفرت وهى مؤنثة على وزن فعل بمعنى مفعول وقد تذكر على معنى القليب وتجمع على أبار وآبار وأبؤر وآبر وبيار ، وتعطيل الشيء إبطال منافعه أى وكم بئر عامرة في البوادي تركت لا يسقى منها هلاك أهلها . وقرأ الجحدري . والحسن . وجماعة ( معطلة ) بها لتخفيف من أعطله بمعنى عطله ه

﴿ وَقَصْرٌ مَشِيدٌ ٤٥ ﴾ عطف على ما تقدم أيضا أى وكم قصر مرفوع البنيان أو مبنى بالشيد بالكسرى الحص أخيلناه عن ساكنيه كما يشعر به السياق ووصف البئر بمعطلة قيل ، وهذا يؤيد كون معنى ( خاوية على عروشها ) خالية مع بقاء عروشها ، وفى البحر يفتى أن يكون ( بئر . وقصر ) من حيث عطفهما على ( قرية ) داخلين معها فى -يز الإهلاك خبر آبه عنهما يضرب من التجوز أى وكم بئر معطلة وقصر مشيد أهلكنا أهلها ه وزعم بعضهم عطفهما على ( عروشها ) وليس بشئ . وظاهر التشكيك فيهما عدم إرادة معين منهما ، وعن ابن عباس أن البئر كانت لأهل عدن من اليمن وهى الرس ، وعن كعب الأحبار أن القصر بناء عاد الثانى ه

وعن الضحاك . وغيره أن القصر على قلة جبل محض . وتوالت أسفحه وأن صالحا عليه السلام نزل عليها مع أربعة آلاف نفر من آمن به ونجاهم الله تعالى من العذاب ، وسميت حضرة وتفتح الرام والميم ويضمان ويبنى ويضاف لأن صالحا عليه السلام (١) حين حضرها مات ، وعند البئر بلدة اسمها حاضورا بناها قوم صالح وأمروا عليها جلوس بن جلاس وأقاموا بها زمانا ثم كفروا وعبدوا صنما وأرسل الله تعالى إليهم حنظلة بن صفوان نبيا فقتلوه في السوق فاهلكهم الله تعالى عن آخرهم وعطل سبحانه بثرهم وقصرهم . وجوز أن يكون إرادة ذلك بطريق التعريض وفيه بعد ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ ﴾ حث لهم على السفر للنظر والاعتبار بمصارع الهالكين هذا إن كانوا لم يسافروا وإن كانوا سافروا فهو حث على النظر والاعتبار ، وذكر المسير لتوقفه عليه ، وجوز أن يكون الاستفهام للانكار أو التقرير ، وأيا ما كان فالعطف على مقدر يقتضيه المقام ، وقوله تعالى : ﴿ فَتَكُونُ لَهُمْ ﴾ منصوب في جواب الاستفهام عند ابن عطية . وفي جواب التقرير عند الحوفي وفي جواب النفي عند بعض ، ومذهب البصريين أن النصب باضمار أن وينسبك منها ومن الفعل مصدر يعطف على مصدر متوهم . ومذهب الكوفيين أنه منصوب على الصرف إذ معنى الكلام الخبر صرفوه عن الجزم على العطف على «يسيروا» وردوه إلى أخى الجزم وهو النصب وهو جائز . ومذهب الجري أن النصب بالقاء نفسها \*

وقرأ مبشر بن عبيد ( فيكون ) بالياء التحتية ﴿ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا ﴾ أى يعلمون بها ما يجب أن يعلم من التوحيد ففعل ( يعقلون ) محذوف لدلالة المقام عليه ، وكذا يقال في قوله تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَسْمَعُوا بِهَا ﴾ أى يسمعون بها ما يجب أن يسمع من الوحي أو من أخبار الامم المهلكة ممن يجاورهم من الناس فانهم أعرف منهم بحالهم ﴿ فَأَنَّهُ لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ ضمير ( فانها ) للقصة فهو مفسر بالجملة بعده ، ويجوز في مثله التذكير باعتبار الشأن ، وعلى ذلك قراءة عبد الله ( فانه ) وحسن التأنيث هنا وقوع ما فيه تأنيث بعده ، وقيل : يجوز أن يكون ضميرا مهما مفسرا بالابصار ، وكان الاصل فانها الابصار لاتعمى على أن جملة ( لاتعمى ) من الفعل والفاعل المستتر خبر بعد خبر فلما ترك الخبر الأول أقيم الظاهر مقام الضمير لعدم ما يرجع إليه ظاهره فصار فاعلا مفسرا للضمير . واعترضه أبو حيان بأنه لا يجوز لأن الضمير المفسر بمفرد بعده محصور في أمور وهى باب رب وباب نعم وبئس وباب الاعمال وباب البدل وباب المبتدا والخبر وما هنا ليس منها . ورد بأنه من باب المبتدا والخبر نحو ( إن هى الاحياتنا الدنيا ) ولا يضره دخول التاسخ ، وفيه نظر ، والمعنى أنه لا يعتمد على الابصار وإنما يعتمد على القلوب فكأن عمى الابصار ليس بمعنى بالاضافة إلى عمى القلوب ، فالكلام تذييل لتحويل ما به من عدم فقه القلب وأنه العمى الذى لا عمى بعده بل لا عمى الا هو أو المعنى إن ابصارهم صحيحة سالمة لا عمى بها وإنما العمى بقلوبهم فكأنه قيل : أفلم يسيروا فتكون لهم قلوب ذات بصائر فان الآفة ببصائر قلوبهم لا بابصار عيونهم وهى الآفة التى كل آفة دورها كأنه يختمهم على ازالة المرض وينعى عليهم تقاعدهم عنها ، ووصف القلوب بالتي في الصدور على ما قال الزجاج للتأكيدي

(١) فالظاهر أن قبره عليه السلام هناك ، وقيل : هو بعاكوا عليه الامام أبو القاسم الانصارى والله تعالى أعلم اهـ منه

قوله تعالى : ( يقولون بافواههم ) وقولك : نظرت بعيني \*  
وقال الزمخشري : قد تورف واعتقد أن العمى على الحقيقة مكانة البصر وهو أن تصاب الحدقة بما يطمس نورها واستعماله في القلب استعارة ومثل فلما أريد اثبات ما هو خلاف المعتقد من نسبة العمى إلى القلوب حقيقة وفيه عن الإبصار احتاج هذا التصوير إلى زيادة تعيين وفضل تعريف ليتقرر أن مكان العمى هو القلوب لا الإبصار كما تقول : ليس المضاء للسيف ولكنه لسانك الذي بين فكيك وهو في حكم قولك : مانعيت المضاء عن السيف وأثبتته للسانك فلتة ولا سهو أمنى ولكن تعمدت به إياه بعينه تعمداً \*

وهذه الآية على ما قيل زلت في ابن أم مكتوم حين سمع قوله تعالى (ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى) فقال : يا رسول الله أنا في الدنيا أعمى أنا كون في الآخرة أعمى ؟ وربما يرجع بهذه الرواية إن صححت المعنى الأول إذ حصول الجواب بالآية عليه ظاهر جداً فكانه قيل له : أنت لا تدخل تحت عموم (ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى) وهذا يكفي في الجواب سواء كان معنى قوله تعالى (ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى) ومن كان في الدنيا أعمى القلب فهو في الآخرة كذلك أو ومن كان في الدنيا أعمى القلب فهو في الآخرة أعمى البصر لأنه فيها تبلى السرائر فيظهر عى القلب بصورة عى البصر، نعم في صحة الرواية نظره وفي الدر المشهور أخرج ابن أبي حاتم عن قتادة أنه قال في هذه الآية : ذكر لنا أنها زلت في عبد الله بن زائدة يعني ابن أم مكتوم ، ولا يخفى حكم الخبر إذا روى هكذا . واستدل بقوله تعالى (أفلم يسيرا) الخ على استحباب السياحة في الأرض وتطلب الآثاره

وقد أخرج ابن أبي حاتم في كتاب التفكير عن مالك بن دينار قال : أوحى الله تعالى إلى موسى عليه السلام أن اتخذ نعينين من حديد وعصا ثم سح في الأرض فاطلب الآثار والعبر حتى تحفى النعلان وتنكسر العصا ، وبقوله تعالى ( فتكون ) الخ على أن محل العقل القلب لا الرأس ، قاله الجلال السيوطي في أحكام القرآن العظيم \*

وقال الإمام الرازي : في الآية دلالة على أن العقل هو العلم وعلى أن محله هو القلب ، وأنت تعلم أن كون العقل هو العلم هو اختيار أبي إسحق الأسفرائيني واستدل عليه بأنه يقال لمن عقل شيئاً علمه ولمن علم شيئاً عقله ، وعلى تقدير التغاير لا يقال ذلك وهو غير سديد لأنه إن أريد بالعلم كل علم يلزم منه أن لا يكون عاقلاً من فاته بعض العلوم مع كونه محصلاً لما عده وإن أريد بعض العلوم فالتعريف غير حاصل لعدم التمييز وما ذكر من الاستدلال غير صحيح لجواز أن يكون العلم مناهراً للعقل وهما متلازمان . وقال الأشمري : لا فرق بين العقل والعلم إلا في العموم والخصوص والعلم أعم من العقل فالعقل إذا علم بخصوص فقل : هو العلم الصارف عن القبيح الداعي إلى الحسن وهو قول الجبائي ، وقيل : هو العلم بتخير الخيرين وشر الشرين وهو قول لبعض المعتزلة أيضاً ولهم أقوال أخر ، والذي اختاره القاضي أبو بكر أنه بعض العلوم الضرورية كالعلم باستحالة اجتماع الضدين وأنه لا واسطة بين النفي والاثبات وأن الماوجود لا يخرج عن أن يكون قدماً أو حادثاً ونحو ذلك . واحتج إمام الحرمين على صحة ذلك وباطال معاده بما ذكره الأمدى في ابتكار الأفكار بما له وعليه . واختار المحاسبي عليه الرحمة أنه غريزة يتوصل بها إلى المعرفة ، ورد بأنه إن أراد بالغريزة العلم

لزمه ما لزم القائل بأنه العلم وإن أراد بها غير العلم فقد لا يسلم وجود أمر وراء العلم يتوصل به إلى المعرفة •  
وقال صاحب القاموس بعد نقل عدة أقوال في العقل : والحق أنه نور روحاني به تدرك النفس العلوم  
الضرورية والنظرية ، ولعلنا نتحقق ذلك في موضع آخر إن شاء الله تعالى ، ثم إن في محلبة القلب للعلم خلافا  
بين العقلاء فالمشهور عن الفلاسفة أن محل العلم المتعلق بالكميات والجزيئات المجردة النفس الناطقة ومحل العلم  
المتعلق بالجزيئات المادية قوى جسمانية قائمة بأجزاء خاصة من البدن وهي منقسمة إلى خمس ظاهرة وخمس  
باطنة وتسمى الأولى الحواس الظاهرة والثانية الحواس الباطنة وأمر كل مشهور •  
وزعم بعض متفلسفة المتأخرين أن المدرك للكميات والجزيئات إنما هو النفس والقوى مطلقا غير مدركة  
بل آلة في ادراك النفس وذهب إليه بعض منا . وفي أبحاث الافكار بعد نقل قول الفلاسفة وأما أصحابنا فالبيئة  
المخصوصة غير مشترطة عندهم بل كل جزء من أجزاء بدن الانسان إذا قام به إدراك وعلم فهو مدرك عالم ،  
وكون ذلك مما يقوم بالقلب أو غيره مما لا يجب عقلا ولا يمنع لكن دل الشرع على القيام بالقلب لقوله  
تعالى (إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب) وقوله سبحانه (فتكون لهم قلوب يعقلون بها) وقوله عز وجل  
(أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) انتهى ، ولا يخفى أن الاستدلال بما ذكر على محلبة القلب للعلم  
لا يخلو عن شيء ، نعم لا ينكر دلالة الآيات على أن القلب الانساني لما أودع فيه مدخلا تاما في الادراك ،  
والوجدان يشهد بمدخلية ما أودع في الدماغ في ذلك أيضا ، ومن هنا لا يرى للقول بأن لأحدهما مدخلا دون  
الآخر وجهًا ، وكون الانسان قد يضرب على رأسه فيذهب عقله لا يدل على أن لما أودع في الدماغ لا غير  
مدخلا في العلم كما لا يخفى على من له قلب سليم وذهن مستقيم فتأمل •

(وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ) الضمير لقرئش كان ﷺ يحذرهم عذاب الله تعالى ويوعدهم مجيئه وهم ينكرون  
ذلك أشد الانكار ويطلبون مجيئه استهزاء وتمجيزا له ﷺ فانكر عليهم ذلك ، فالجمله خبر لفظا واستفهام  
وانشاء معني ، وقوله تعالى (وَلَنْ يُخْلَفَ اللَّهُ وَعْدَهُ) جملة حالية جى بها لبيان بطلان انكارهم العذاب في  
ضمن استعجالهم به كأنه قيل : كيف تنكرون مجيء العذاب الموعود والحال أنه تعالى لا يخلف وعده ، وقد  
سبق الوعد فلا بد من مجيئه أو اعتراضية لما ذكر أيضا وقوله تعالى (وَأَنْ يَوْمَئِذٍ رَّبُّكَ أَتَى سَنَةً تُمَاتِدُونَ ۝٧) •  
جملة مستأنفة إن كانت الأولى حالية ومعطوفة عليها إن كانت اعتراضية سيق لتحقيق إنكار الاستعجال  
وبيان خطئهم فيه ببيان كمال سعة حلمه تعالى وإظهار غاية ضيق عطشهم المستمتع لكون المدة القصيرة عنده  
تعالى مددا طولا أعندهم حسبا ينطق به قوله تعالى (إنهم يرونه بعيدا ونراه قريبا) ولذا يرون مجيئه بعيدا ويتخذونه  
ذريعة إلى إنكاره ويحترقون على الاستعجال به ولا يدرون أن معيار تقدير الأمور كلها وقوعا واثارا ما عنده  
من المقدار . وقراءة الاخوين . وابن كثير (يعدون) على صيغة الغيبة أى يعده المستعجلون أو فقه لهذا المعنى ،  
وقد جعل الخطاب في قراءة الجمهور لهم أيضا بطريق الالتفات لكن الظاهر أنه للرسول ﷺ ومن معه من  
المؤمنين ، وقيل : المراد بوعده تعالى ما جعل لهلاك كل أمة من موعده معين وأجل مسمى كما في قوله تعالى :  
(يستعجلونك بالعذاب ولولا أجل مسمى لجاءهم العذاب) فتكون الجملة الأولى مطلقا ميئنة لبطلان الاستعجال

به بيان استحالة مجيئه قبل وقته الموعود، والجملة الاخيرة بيان لبطلانه ببيان ابتئاته على استطالة ما هو قصير عنده تعالى على الوجه المار بيانه، وحيث لا يكون في النظم الكريم تعرض لانكارهم مجيئه الذي دسوه تحت الاستعجال، ويكتفى في رد ذلك ببيان عاقبة من قبلهم من أمثالهم، وأياما كان العذاب المستعجل به العذاب الدنيوي وهو الذي يقتضيه التسابق والسباق. وقيل: المراد بالعذاب المستعجل الاخرى والمراد باليوم المذكور يوم ذلك العذاب واستطالته لشده فان أيام الترحه مستطالة وأيام الفرحة مستقصرة كما قيل:

تمتع بأيام السرور فانها قصار وأيام الهموم طوال  
وعلى ذلك جاء قوله:

ليلي وليلي نفي نوى اختلافها

بالمطول والطول ياطوبى لو اعتدلا

يمجد بالطول ليلي كلما بخلت

بالمطول ليلي وأن جادت به بخلها

فيكون قد رد عليهم إنكار مجيئ العذاب بالجملة الأولى وأنكر عليهم الاستعجال به وإن كان ذلك على وجه الاستهزاء بالجملة الثانية فكانه قيل: كيف تنكرون مجيئه وقد سبق به الوعد ولن يخلف الله تعالى وعده فلا بد من مجيئه حتما وكيف تستعجلون به واليوم الواحد من أيامه لشده يرى كآلف سنة عما تعدون، ويقال نحو ذلك على القول بأن المراد باليوم أحد أيام الآخرة فانها اعتبرت طوالا أو أنها تستطال لشدة عذابها واعترض بأن ذلك مما لا يساعد السباق ولا السباق، وقال الفراء: تضمنت الآية عذاب الدنيا والآخرة وأريد بالعذاب المستعجل به عذاب الدنيا أى لن يخلف الله تعالى وعده في إنزال العذاب بكم في الدنيا ويوما من أيام عذابكم في الآخرة كآلف سنة من سنى الدنيا، ولا يخلو عن حسن إلا أن فيه بعدا كما لا يخفى واستدل المعتزلة بقوله تعالى: (ان يخاف الله وعده) على أن الله سبحانه لا ينفقر للعصاة لأن الوعد فيه بمعنى الوعيد وقد أخبر سبحانه أنه لا يخافه والمغفرة تستلزم الخلف المستلزم للكذب المحال عليه تعالى وأجاب أهل السنة بأن وعيدات سائر العصاة وإنشاءات أو اخبارات عن استحقاقهم ما أوعدوا به لا عن إيقاعه أو هي اخبارات عن إيقاعه مشروطة بعدم العفو وترك التصريح بالشرط بزيادة الترهيب ولا كذلك وعيدات الكفار فانها محض اخبارات عن الاتماع غير مشروطة بشرط أصلا كما وعيد المؤمنين، والداعي للفرقة الجمع بين الآيات، وأنت تعلم أن ظاهر هذا أن وعيدات الكفار بالعذاب الدنيوي كوعيداتهم بالعذاب الاخرى لا يطررها عدم الوقوع فلا يجوز العفو عن عذابهم مطلقا متى وعد به، وعندى في التسوية بين الأمرين تردد، ويعلم من ذلك حال هذا الجواب على تقدير حمل العذاب في الآية على العذاب الدنيوي الأوفق لل مقام الوعد على الوعد به. وأجاب بعضهم هنا بأن المراد بالوعد وعده تعالى بالنظر والاممال وهو مقابل للوعد في نظر المحمل ولا خلاف في أن الله تعالى لا يخلف الوعد المقابل للوعد وأن ما يؤدى به خير محض لا شرط فيه؛ وقيل: المراد به وعده تعالى نبيه ﷺ بانزال العذاب المستعجل به عليهم وذلك مقابل للوعد من حيث أن فيه خيرا له عليه الصلاة والسلام، ولا مانع من أن يكون شئ واحد خيرا وشرأ بالنسبة الى شخصين فقد قيل: مصائب قوم عند قوم فوائد. وحيث لا دليل بالمعتزلة في الآية على دعواهم (وَكَانَ مِنْ قَرْيَةٍ) أى لم من سكنة قرية (أَمَلَتْ لَهَا) كما أمليت لهؤلاء حتى أنكروا مجيئ ما وعد

من العذاب واستعجلوا به استهزاء وتمجيذا لرسلم عليهم السلام كما فعل هؤلاء ، والجملة عطف على ما تقدمها  
جاء بها لتحقيق الرد كما تقدم فلذا جاء بالواو ، وجاء في نظيرتها السابقة بالغاء قبل : لأنها أبدلت من جملة  
مقرونة بها ، وفي إعادة الغاء تحقيق للبدلية ، وقيل : جاء بالغاء هناك لأن الجملة مترتبة على ما قبلها ولم يحجى بها  
هنا لعدم الترتب ، وقوله تعالى : (وَهِيَ ظَالِمَةٌ) جملة حالية مفيدة لكمال حله تعالى ومشعرة بطريق التعريض  
بظلم المستعجلين أى أملت لها والحال أنها ظالمة مستوجبة لتعجيل العقوبة كدأب هؤلاء. (ثُمَّ أَخَذَتَهَا)   
بالعذاب والنكال بعد طول الاملاء والامهال (وَالَّذِينَ أَصَابُوا) أى الى حكى مرجع جميع الناس أو  
جميع أهل القرية لا الى أحد غيرى لا استقلالا ولا شركة فأفعل بهم ما أفعل ما يليق بأعمالهم ، والجملة  
اعتراض تذييل مقرر لما قبله مصرح بما أفاده ذلك بطريق التعريض من أن ما ل أمر المستعجلين أيضا  
ما ذكر من الأخذ الويل له

(قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُدْعِيكُمُ الْغَوْثُ) ظاهر السياق يقتضى أن المراد بالناس المشركون فان  
الحديث مسوق لهم فكأنه قيل : قل يا أيها المشركون المستعجلون بالعذاب إنما أنا منذر لكم إنذاراً بينا بما  
أوحى إلى من أنباء الأمم المهلكة من غير أن يكون لى دخل فى إتيان ما تستعجلون من العذاب الموعود حتى  
تستعجلون به فوجه الاختصار على الانذار ظاهر : وأما وجه ذكر المؤمنين وثوابهم فى قوله تعالى :  
(فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ٥٠) فالزيادة فى إغاطة المشركين فهو  
بحسب المسالك إنذار ، ويجوز أن يقال : إن قوله سبحانه : (فَالَّذِينَ آمَنُوا) الآية تفصيل لمن نجح فيه  
الانذار من الناس المشركين ومن بقى منهم على كفره غير ناجح فيه ذلك كأنه قيل : أنذر يا محمد هؤلاء  
الكفرة المستعجلين بالعذاب وبالغ فيه فن آمن ورجع عما هو عليه فله كذا ومن داوم على كفره  
واستمر على ما هو عليه فله كذا ، واختاره الطيبي وهو كما فى الكشف حسن وعليه لا يكون التقسيم داخلا  
فى المقول بخلاف الوجه الأول \*

وقال بعض المحققين : الناس عام للمؤمن والكافر والمنذر به قيام الساعة ، وإنما كان صلى الله عليه وسلم نذيراً مبيناً  
لأن بعثه عليه الصلاة والسلام من اشرطها فاجتمع فيه الانذار قالوا وحالا بقوله (أنا لكم نذير مبين) كقوله  
صلى الله عليه وسلم الثابت فى الصحيحين «أنا النذير العريان» وقد دل على ذلك تعقيب الخطاب بالانذار تفصيل حال  
الفرقيين عند قيامها اه \*

ولامانع منه لولا ظاهر السياق ، وكون المؤمنين لا يندرون لاسيما وفيهم الصالح والطالح مما لا وجه له ،  
ومن منع من العموم لذلك قال : التقدير عليه بشير ونذير ونقل هذا عن الكرماني ، ثم المغفرة تحتل أن  
تكون لما نذر من الذين آمنوا من الذنوب وذلك لا ينافى وصفهم بعمل الصالحات ، وتحتل أن تكون لما  
سلف منهم قبل الايمان والرجوع عما كانوا عليه ، والمراد بالرزق الكريم هنا الجنة كما يشعر به وقوعه بعد  
المغفرة وكذلك فى جميع القرمان على ما أخرجه ابن أبى حاتم عن محمد بن كعب القرظي ، ومعنى الكريم فى  
صفات غير الآدميين الفائق (وَالَّذِينَ سَعَوْا فى آيَاتِنَا) أى بذلوا الجهد فى إبطالها فسموها تارة سحرا وتارة

شعراً وتارة أساطير الأولين .

وأصل السعي الإسراع في المشي ويطلق على الإصلاح والافساد يقال : سعى في أمر فلان إذا أصلحه أو أفسده بسعيه فيه ﴿مُعَاجِزِينَ﴾ أي مسابقين للمؤمنين ، والمراد بمسابقتهم مشاققتهم لهم ومعارضتهم فكلموا طلبوا إظهار الحق طلب هؤلاء لإبطاله ، وأصله من عاجزه فاعجزه وعجزه إذا سبقه فسبقه فان كلا من المتسابقين يريد إعجاز الآخر عن اللحاق .

وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو . والجحدري . وأبو السمال . والزعفراني (معجزين) بالتشديد أي مشبطين الناس عن الإيمان . وقال أبو علي الفارسي : ناسين المسلمين إلى العجز كما تقول : فسقت فلانا إذا نسبته إلى الفسق وهو المناسب لقوله تعالى (يستعجلونك بالعذاب) وقرأ ابن الزبير (معجزين) بسكون العين وتخفيف الزاي من أعجزك إذا سبقك فقاتك ، قال صاحب اللوامح : والمراد هنا ظانين أنهم يعجزوننا وذلك لظنهم أنهم لا يعثون ، وفسر (معجزين) في قراءة الجمهور بمثل ذلك ، والوصف على جميع القراءات حال من ضمير (سعوا) وليست مقدرة على شيء منها كما يظهر للمتلأمل ﴿أَوَّلُكَ﴾ الموصوفون بما ذكر ﴿أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ٥١﴾ أي ملازموا النار الشديدة التأجج ، وقيل هو اسم دركة من دركات النار .

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّيَ الْقَيُّ الشَّيْطَانُ أَنْ يُثْبِتَهُ﴾ «من» الأولى ابتدائية ، والثانية مزيدة لاستغراق الجنس ، والجملة المصدرة باذا في موضع الحال عند أبي حيان ، وقيل : في موضع الصفة وأفرد الضمير بتأويل كل واحد أو بتقدير جملة مثل الجملة المذكورة كما قيل في قوله تعالى : (فألقه ورسوله أحق أن يرضوه) والظاهر أن «إذا» شرطية ونصر على ذلك الخوف لكن قالوا : إن «إلا» في النفي إيمان يليها مضارع نحو ما زيد إلا يفعل وما رأيت زيدا إلا يفعل أو يليها ماض بشرط أن يتقدمه فعمل كقوله تعالى : «وما يأتيهم من رسول إلا كانوا النخ أو «١» يكون الماضي مصحوباً بقدر نحو ما زيد إلا قد قام ، وبشكل عليه هذه الآية إذ لم يلها فيها مضارع ولا ماض بل جملة شرطية فان صح ما قاله احتيج إلى التأويل ، وأول ذلك في البحر بأن «إذا» جردت للظرفية وقد فصل بها وبما أضيفت إليه بين إلا والفعل الماضي الذي هو «القي» وهو فصل جائز فتكون إلا قد وليها ماض في التقدير ووجد الشرط ، وعطف «نبي» على «رسول» يدل على المغايرة بينهما وهو الشائع ، ويدل على المغايرة أيضاً ما روى أنه ﷺ سئل عن الأنبياء فقال : مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً قيل : فكيف الرسل منهم ؟ قال : ثلثمائة وثلاثة عشر جماعة غيري ، وقد أخرج ذلك - كما قال السيوطي - أحمد . وابن راهويه في مستدبرهما من حديث أبي أمامة ، وأخرجه ابن حبان في صحيحه . والحاكم في مستدركه من حديث أبي ذر .

وزعم ابن الجوزي أنه موضوع وليس كذلك ، نعم قيل في سنده ضعف جبر بالمتابعة ، وجاء في رواية الرسل ثلثمائة وخمسة عشر ، واختلفوا هنا في تفسير كل منهما فقليل : الرسول ذكر حر بعثه الله تعالى بشرع جديد يدعو الناس إليه والنبي يبعثه ومن بعثه لتقرير شرع سابق كانبيا بني إسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهم السلام ، وقيل : الرسول ذكر حر بعثه الله تعالى إلى قوم بشرع جديد بالنسبة إليهم وإن لم يكن

جديد أني نفسه كاسماعيل عليه السلام إذ بعث لجرهم أولا والنبي يعمه ومن بعث بشرع غير جديد كذلك، وقيل: الرسول ذكر حمله تبليغ في الجملة وإن كان ينافي تفصيلا لشرع سابق والنبي من أوحى إليه ولم يؤمر بتبليغ أصلا أو أعم منه ومن الرسول، وقيل: الرسول من الانبياء من جمع إلى المعجزة كتابا منزلا عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له، وقيل: الرسول من له كتاب أو نسخ في الجملة والنبي من لا كتاب له ولا نسخ، وقيل الرسول (١) من يأتيه الملك عليه السلام بالوحي يفظه والنبي يقال له ولمن يوحى إليه في المنام لا غير: وهذا أغرب الأقوال ويقتضي أن بعض الانبياء عليه السلام لم يوحى إليه إلا مناما وهو بعيد ومثله لا يقال بالرأى \*

وأنت تعلم أن المشهور أن النبي في عرف الشرع أعم من الرسول فإنه من أوحى إليه سواء أمر بالتبليغ أم لا والرسول من أوحى إليه وأمر بالتبليغ ولا يصح إرادة ذلك لأنه إذا قبل العام بالخاص يراد بالعام ما عدا الخاص فيريد النبي ما عدا الرسول كان المراد به من لم يؤمر بالتبليغ وحيث تعلق به الإرسال صار أمورا بالتبليغ فيكون رسولا فلم يبق في الآية بعد تعلق الإرسال رسول ونبي مقابله له فلا بد لتحقيق المقابلة أن يراد بالرسول من بعث بشرع جديد والنبي من بعث لتقرير شرع من قبله أو يراد بالرسول من بعث بكتاب والنبي من بعث بغير كتاب أو يراد نحو ذلك مما يحصل به المقابلة مع تعلق الإرسال بهما، والتي - على ما قال أبو مسلم - نهاية التقدير ومنه المنية وفاة الإنسان للوقت الذي قدره الله تعالى، والامنية على ما قال الراغب الصورة الحاصلة في النفس من التمني، وقال غير واحد: التمني القراءة وكذا الامنية، وأشدوا قبول حسان في عثمان رضي الله تعالى عنهما:

تمني كتاب الله أول ليلة تمني داود الزبور على رسل

وفي البحر أن ذلك راجع إلى الاصل المنقول عن أبي مسلم فإن التالي يقدر الحروف ويتصورها فيذكرها شيئا فشيئا، والمراد بذلك هنا عند كثير القراء، والآية مسوقة لتسليية النبي ﷺ بأن السعي في إبطال الآيات أمر معبود وأنه لسعي مردود، والمعنى وما أرسلنا من قبلك رسولا ولا نبيا لإحالة أنه إذا قرأ شيئا من الآيات القى الشيطان الشبه والتخيلات فيما يقرؤه على أوليائه ليجادلوه بالباطل ويردوا ما جاء به كما قال تعالى ( وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوك ) وقال سبحانه ( وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ) وهذا كقولهم عند سماع قراءة الرسول ﷺ ( حرم عليكم الميتة ) إنه يحل ذبيح نفسه ويحرم ذبيح الله تعالى، وقولهم على ما في بعض الروايات عند سماع قراءته عليه الصلاة والسلام « إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم » إن عيسى عبد من دون الله تعالى والملائكة عليهم السلام عبدوا من دون الله تعالى ( فَيَسْخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ) أي فيطيل ما يلقيه من تلك الشبه ويذهب به بتوفيق النبي ﷺ لردّه أو بانزال ما يرده ( ثُمَّ يُعَكِّمُ اللَّهُ مَا يَآتِيهَا ) أي فيطيل محكمة مثبتة لاتقبل الردبوجه من الوجوه، و( ثم ) للترادف في الترتيب فان الأحكام اعلارتبة من النسخ أو صيغة المضارع في الفعلين للدلالة على الاستمرار التجددي، وإظهار الجلالة في موقع الاضمار لزيادة التقرير والایذان بأن الاولوية من موجبات أحكام آياته تعالى الباهرة. ومثل ذلك في زيادة التقرير اظهار « الشيطان » ( وَاللَّهُ عَلِيمٌ ) ما بلغ في العلم بكل ما من شأنه أن يعلم ومن جملة ما يصدر من الشيطان وأوليائه ( حَكِيمٌ ٥٢ ) في كل

ما يفعل ومن جملة تمكين الشيطان من القاء الشبه وأوليائه من المجادلة بها وإبدائه تعالى ردها ، والاضطراب  
ههنا لما ذكر أيضا مع ما فيه من تأكيد استقلال الاعتراض التذليل ﴿ لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ﴾ أى الذى  
يلقيه . وقيل : القاءه ﴿ فَتَنَةً ﴾ أى عذابا . وفى البحر ابتلاء واختباراً ﴿ لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ ﴾ أى شك  
وتفاق وهو المناسب لقوله تعالى فى المنافقين ﴿ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ ﴾ وتخصيص المرض بالقلب مؤيد له لعدم  
إظهار كفرهم بخلاف الكافر المجاهر ﴿ وَالْقَاسِيَةُ قُلُوبَهُمْ ﴾ أى الكفار المجاهرين ، وقيل : المراد من الاولين  
عامة الكفار ومن الاخيرين خواصهم كأبى جهل . والنضر . وعتبة ، وحمل الاولين على الكفار مطلقا  
والاخيرين على المنافقين لانهم أحق بوصف القسوة لعدم انجلاء صدى قلوبهم بصيقل المخاطلة للؤمنين ليس بشيء هـ  
﴿ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ ﴾ أى الفريقين المذكورين فوضع الظاهر موضع ضميرهم تسجيلا عليهم بالظلم مع  
ما وصفوا به من المرض والقسوة ﴿ كَفَى شِقَاقَ بَعِيدٍ ٥٣ ﴾ أى عداوة شديدة ومخالفة تامة ، ووصف  
الشقاق بالبعد مع أن الموصوف به حقيقة هو معروضه للبالغة ، والجملة اعتراض تذييلي مقرر لمضمون  
ما قبله ، ولام ( ليجمع ) التعليل وهو عند الحوفي متعلق بيحكم وعند ابن عطية يبيّن عنده غيرهما بألقى  
لكن التعليل لما يبنى عنه القاء الشيطان من تمكينه تعالى إياه من ذلك فى حق النبي ﷺ خاصة لعطف قوله  
تعالى ﴿ وَلَيَعْلَمَنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ ﴾ وكون ضمير ( أنه ) للقرآن ، وقيل لاجابة للتخصيص  
وضمير ( أنه ) لتمكين الشيطان من الالقاء أى وليعلم العلماء أن ذلك التمكين هو الحق المضمن للحكمة  
البالغة لأنه بما جرت به عبادته تعالى فى جنس الانس من لدن آدم عليه السلام ، وضميرا ( به . وله ) فى قوله  
تعالى ﴿ فَيُؤْمِنُوا بِهِ ﴾ أى يثبتوا على الايمان أو يزدادوا إيمانا ﴿ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ ﴾ بالانقياد والخشية  
للقرآن على التخصيص ولرب على التعميم ، وجعلهما لتمكين الشيطان لاسيما الثانى مما لا وجه له هـ  
ورجح ما قاله ابن عطية بأن أمر التعليل عليه أظهر أى فينسخ الله تعالى ما يليقه الشيطان ويرده ليجعله  
بسبب الرد وظهور فساد التمسك به عذابا للنفاقين والكافرين أى سببا لعذابهم حيث استرسلوا معه مع  
ظهور فسادهم أو اختاراً لهم هل يرجعون عنه وليعلم الذين أوتوا العلم أن القرآن هو الحق حيث بطل ما أورد  
من الشبه عليه ولم يطل هو ، وقد يقال مثل ذلك على ما ذهب اليه الحوفي ، ولا يبعد أن يكون قوله تعالى  
( ليجمع ) النسخ متعلقا بمحذوف أى فعل ذلك ليجمع النسخ والاشارة إلى النسخ والاحكام ويجعل ( ليجمع )  
علة للنسخ ( وليعلم ) علة لفعل الاتيان بالآيات محكمة ، ويجوز أن تكون الاشارة إلى التمكين المفهوم مما تقدم  
مع النسخ والاحكام ويجعل ( ليجمع ) علة لفعل التمكين وما بعد علة لما بعد ، ويجوز أيضا أن ترجع الضمائر  
فى ( أنه . وبه . وله ) للوحي الذى يقرأه كل من الرسل والانبياء عليهم السلام المفهوم من الكلام فلا حاجة  
للتخصيص ، وأيا ما كان فقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُادَالَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٥٤ ﴾ اعتراض مقرر  
لما قبله ، والمراد بالذين آمنوا المؤمنين من هذه الامة على تقدير التخصيص أو المؤمنون مطلقا على تقدير  
التعميم ، والمراد بالصراط المستقيم النظر الصحيح الموصل إلى الحق الصريح أى إنه تعالى لهادى المؤمنين فى  
الامور الدينية خصوصا فى المباحض والمشكلات التى من جملة رد شبه الشياطين عن آيات الله عز وجل .

وقرأ أبو حيوه . وابن أبي عتبة ( لهاد ) بالتونين •

( وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مَرِيَّةٍ ) أى فى شك ( مِنْهُ ) أى من القرآن ؛ وقيل : من الرسول ، ويجوز أن يرجع الضمير إلى الموحى على ما سمعت و(من) على جميع ذلك ابتدائية ، وجوز أن يرجع إلى مألقي الشيطان واختير عليه أن من سببية فإن مريّة الكفار فيما جاءت به الرسل عليهم السلام بسبب مألقي الشيطان فى الموحى من الشبه والتخيلات فتأمل ( حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ ) أى القيامة نفسها كما يؤذن به قوله تعالى : ( بَئِنَّا ) أى فجأة فإنها الموصوفة بالأتيان كذلك ، وقيل : أشرطها على حذف المضاف أو على التجوز •

وقيل : الموت على أن التعريف فى ( الساعة ) للعهد ( أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ يَوْمَ عَقِيمٍ ٥٥ ) أى منفرد عن سائر الأيام لا مثل له فى شدته أو لا يوم بعده كان كل يوم يلد ما بعده من الأيام فلا يوم بعده يكون عقيما ، والمراد به الساعة بمعنى يوم القيامة أيضا كأنه قيل أو يأتيتهم عذابها فوضع ذلك موضع ضميرها لمزيد التهويل والتخويفه و( أو ) فى محلها لتغاير الساعة وعذابها وهى لمنع الخلو وكان المراد المبالغة فى استمرارهم على المرية ، وقيل : المراد يوم عقيم يوم موتهم فإنه لا يوم بعده بالنسبة إليهم ، وقيل : المراد به يوم حرب يقتلون فيه ، ووصف بالعقيم لأن أولاد النساء يقتلون فيه فيصرن كأنهن عقم لم يلدن أو لأن المقاتلين يقال لهم أبناء الحرب فاذا قتلوا وصف يوم الحرب بالعقيم ، وفيه على الأول مجاز فى الاستناد ومجاز فى المفرد من جعل الشكل عقيما ، وكذا على الثانى لأن الولود والعقيم هى الحرب على سبيل الاستعارة بالكناية فاذا وصف يوم الحرب بذلك كان مجازا فى الاستناد ، ومن ثم قيل : لأنه مجاز موجه من قولهم ثوب موجه له وجهان ، وقيل : هو الذى لا خير فيه يقال : ربح عقيم إذا لم تنشئ مطرا ولم تفتح شجرا ، وفيه على هذا استعارة تبعية لأن ما فى اليوم من الصفة المانعة من الخير جعل بمنزلة العقم ، وخص غير واحد هذا اليوم بيوم بدر فإنه يوم حرب قتل فيه عتاة الكفرة ويوم لا خير فيه لهم ، ويصح أيضا أن يكون وصفه بعقيم لتفرده بقتال الملائكة عليهم السلام فيه ، وأنت تعلم أن الظاهر عما يأتى بعد إن شاء الله تعالى تعين تفسير هذا اليوم بيوم القيامة ، هذا وجوز أن يراد من الشيطان شيطان الانس كالنضر بن الحرث كان يلقي الشبه إلى قومه وإلى الوافدين يثبطهم بها عن الاسلام ، وقيل : ضمير ( أمنيته ) للشيطان والمراد بها الصورة الحاصلة فى النفس من غنى الشيء و( فى ) للسببية مثلها فى قوله <sup>عليه السلام</sup> « إن امرأة دخلت النار فى هرة » أى ألقي الشيطان بسبب أمنيته الشبه وأبداءها ليبطل بها الآيات • وقيل : ( تمنى ) قرأ و( أمنيته ) قراءته والضمير للنبى أو الرسول و( فى ) على ظاهرها ، والمراد بما يلقي الشيطان ما يقع للقرارى من ابدال كلمة بكلمة أو حرف بحرف أو تغيير اعراب سهوا ، وقيل : المراد ما يلقيه فى الآيات المتشابهة من الاحتمالات التى ليست مرادا لله تعالى ، وقيل : تمنى هيا وقد رفى نفسه ما يهواه و( أمنيته ) قراءته ، والمعنى إذا تمنى إيمان قومه وهدايتهم ألقي الشيطان إلى أولياته شها فينسخ الله تعالى تلك الشبه ويحكم الآيات الدالة على دفعها ، وقيل : ( تمنى ) قدر فى نفسه ما يهواه و( أمنيته ) تشبهه وما يلقيه الشيطان ما يوجب اشتغاله فى الدنيا ، وجهه فتنه باعتبار ما يظهر منه من الاشتغال بأمور الدنيا ، ونسخه ابطاله بمصمته عن الركون اليه والارشاد إلى ما يزيته •

وقيل : (تمنى) قرأ و(أمنيته) قراءته وما يلقى الشيطان كلمات تشابه الوحي يتكلم بها الشيطان بحيث يظن السامع أنها من قراءة النبي ، وقد روى أن الآية نزلت حين قرأ عليه الصلاة والسلام (أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) فألقى الشيطان في سمكته محاكيا نغمته عليه الصلاة والسلام بحيث يسمعه من حوله تلك الغرائق العلا وإن شفاعتهن لتجتي فظن المشركون أنه عليه الصلاة والسلام هو المتكلم بذلك ففرحوا وسجدوا معه لما سجد آخر السورة ، وقيل : المتكلم بذلك بعض المشركين وظن سائرهم أنه عليه الصلاة والسلام هو المتكلم به ، وقيل : إنه صلى الله تعالى عليه وسلم هو الذي تكلم بذلك عامدا لكن مستغفها على سبيل الإنكار والاحتجاج على المشركين ، وجعل من القاء الشيطان لما ترتب عليه من ظن المشركين أنه مدح لأهلهم ، ولا يمنع ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي لأن الكلام في الصلاة كان جائزا إذذاك ، وقيل : بل كان ساهيا ، فقد أخرج عبد بن حميد عن طريق يونس عن ابن شهاب قال : حدثني أبو بكر ابن عبد الرحمن « أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو بمكة قرأ عليهم والنجم فلما بلغ (أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) قال : إن شفاعتهن تجي وسها رسول الله عليه الصلاة والسلام ففرح المشركون بذلك فقال صلى الله تعالى عليه وسلم : « ألا إنما ذلك من الشيطان فأنزل الله تعالى (وما أرسلنا - حتى بلغ- عذاب يوم عقيم » ، قال الجلال السيوطي : وهو خبر مرسل صحيح الاسناد ، وقيل : تكلم بذلك ناعسا ه فقد أخرج ابن أبي حاتم عن قتادة قال : بينا نبي الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصلي عند المقام إذ نفس فألقى الشيطان (١) على لسانه كلمة فتكلم بها فقال : (أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) وإن شفاعتهن لتجتي وإنه لمع الغرائيق العلا لحفظها المشركون وأخبرهم الشيطان أن نبي الله صلى الله تعالى عليه وسلم قد قرأها فزالت ألسنتهم فأنزل الله تعالى (وما أرسلنا) الآية ، وقيل : (تمنى) قدر في نفسه ما بهواه و(أمنيته) قراءته وما يلقى الشيطان كلمات تشابه الوحي ، فقد أخرج ابن أبي حاتم عن طريق موسى بن عقبة عن ابن شهاب قال : أنزلت سورة النجم وكان المشركون يقولون : لو كان هذا الرجل يذكر آلهتنا بخير أقرئناه وأصحابه ولكنه لا يذكر من خالف دينه من اليهود والنصارى بمثل الذي يذكر آلهتنا من الشتم والشر وكان رسول الله ﷺ قد اشتد عليه ما ناله أصحابه من أذام وتكذيبهم وأحزنه ضلالتهم فسكان يتمنى هدام فلما أنزل الله تعالى سورة النجم قال : (أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) ألقى الشيطان عندها كلمات فقال : وإنهن لمعن الغرائيق العلا وإن شفاعتهن لمي التي ترجي وكان ذلك من سجع الشيطان وفتنه فوقعت هاتان الكلمتان في قلب كل مشرك بمكة وزلت بهما ألسنتهم وتباشروا بهما وقالوا . إن محمدا قد رجع الى دينه الاول ودين قومه فلما بلغ رسول الله ﷺ آخر النجم سجد وسجد كل من حضر من مسلم أو مشرك ففشت تلك الكلمة في الناس وأظهرها الشيطان حتى بلغت أرض الحبشة فأنزل الله تعالى (وما أرسلنا) الآيات ، وقيل : إن النبي ﷺ حين ألقاها الشيطان تكلم بها ظانا أنها وحي حتى نهى جبريل عليه السلام ، ففي الدر المنثور أخرج ابن جرير وابن المنذر . وابن أبي حاتم بسند صحيح عن سعيد بن جبيرة قال : قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بمكة النجم فلما بلغ «أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى» ألقى الشيطان على لسانه تلك الغرائيق العلا وإن

شفاعتهم لترجيى قالوا : ماذا كرهنا بغير قبل اليوم فسجدوا ثم جاءه جبريل عليهما الصلاة السلام بعد ذلك فقال : أعرض على ما جئتك به فلما بلغ تلك الغرائق العلاء وإن شفاعتهم لترجيى قال له جبريل عليهما السلام : لم آتكم بهذا هذا من الشيطان فأنزل الله تعالى (وما أرسلنا) الآية \*

وأخرج البزار . والطبري . وابن مردويه . والضياء في المختارة بسند رجاله ثقات من طريق سعيد عن ابن عباس نحو ذلك لكن ليس فيه حديث السجود وفيه أيضا مغايرة يسيرة غير ذلك ، وجاء حديث السجود في خبر آخر عنه أخرجه البزار . وابن مردويه أيضا من طريق أمية بن خالد عن شعبة لكن قال في إسناده : عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فيما أحسب فشك في وصله ، وفي رواية أبي حاتم عن السدي أن جبريل عليه السلام قال له عليه الصلاة والسلام حين عرض عليه ذلك : معاذ الله أن أكون أقرأتك هذا فاشتد عليه عليه الصلاة والسلام فأنزل الله تعالى وطيب نفسه (وما أرسلنا) الآية قيل : ولمشابهة ما أنقى الشيطان للوحي المنزل وكونه في أثنائه أطلق على إبطاله اسم النسخ الشائع إيقاعه على ما دوى حقيقته لكن لا يخفى أن النسخ الشرعي لا يتعلق بنحو ما ذكر من الاخبار فلا بد من تأويل ما لذلك ، وقد أنكر كثير من المحققين هذه القصة فقال البيهقي : هذه القصة غير ثابتة من جهة النقل . وقال القاسمي عياض في الشفاء : يكفيك في تودين هذا الحديث أنه لم يخرجه أحد من أهل الصحة ولا رواه ثقة بسند صحيح سليم متصل وإنما أولم به وبمثل المفسرون . والمؤرخون المولعون بكل غريب المتلفون من الصحف كل صحيح وسقيم \*

وفي البحر أن هذه القصة سئل عنها الإمام محمد بن اسحق جامع السيرة النبوية فقال : هذا من وضع الزنادقة وصنف في ذلك كتابا . وذكر الشيخ أبو منصور الماتريدي في كتاب حصص الاتقياء الصواب أن قوله : تلك الغرائق العلاء من جملة إيهام الشيطان إلى أوليائه من الزنادقة حتى يلقوا بين الضعفاء وأرقاء الدين ليرتابوا في صحة الدين وحضرة الرسالة بريئة من مثل هذه الرواية . وذكر غير واحد أنه يلزم على القول بأن الناطق بذلك النبي ﷺ بسبب لقاء الشيطان الملبس بالملك أمور . منها تسلط الشيطان عليه عليه الصلاة والسلام وهو ﷺ بالاجتماع معصوم من الشيطان لا سيما في مثل هذا من أمور الوحي والتبليغ والاعتقاد ، وقد قال سبحانه (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان) وقال تعالى (إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا) إلى غير ذلك ، ومنها زيادته ﷺ في القرآن ما ليس منه وذلك مما يستحيل عليه عليه الصلاة والسلام لمكان العصمة ، ومنها اعتقاد النبي ﷺ ما ليس بقرآن أنه قرآن مع كونه بعيد الالتئام متافضا مترجحا بالمدح وهو خطأ شنيع لا ينبغي أن يتساهل في نسبته إليه ﷺ ، ومنها أنه إما أن يكون عليه الصلاة والسلام عند نظمه بذلك متوقفا ما اعتقده المشركون من مدح آلهتهم بتلك الكلمات وهو كفر محال في حقه ﷺ وإما أن يكون معتقدا معنى آخر مخالفا لما اعتقدوه وميائنا لظاهر العبارة ولم يبينه لهم مع فرحهم وادعائهم أنه مدح آلهتهم فيكون مقرأ لهم على الباطل وحاشاه ﷺ أن يقر على ذلك . ومنها كونه ﷺ اشتبه عليه ما يلقاه الشيطان بما يلقاه عليه الملك وهو يقتضى أنه عليه الصلاة والسلام على غير بصيرة فيما يوحى إليه ، ويقتضى أيضا جواز تصور الشيطان بصورة الملك ملبسا على النبي ولا يصح ذلك كما قال في الشفاء لافي أول الرسالة ولا بعدها والاعتماد في ذلك دليل المعجزة \*

وقال ابن العربي : تصور الشيطان في صورة الملك ملبسا على النبي كصوره في صورة النبي ملبسا على الخلق وتسليط الله تعالى له على ذلك كتسليطه في هذا فكيف يسوغ في لب سليم استجازه ذلك . ومنها تقول على الله تعالى إما عمدا أو خطأ أو سهوا . وكل ذلك محال في حقه عليه الصلاة والسلام ، وقد اجتمعت الامة على ما قال القاضي عياض على عصمته عليه السلام فيما كان طريقه البلاغ من الاقوال عن الاخبار بخلاف الواقع لا قصدا ولا سهوا ، ومنها الاخلال بالوثوق بالقرآن فلا يؤمن فيه التبديل والتغيير ، ولا يتدفع كقال البيضاوي بقوله تعالى « فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته » لانه ايضا يحتمل إلى غير ذلك . وذهب إلى صحتها الحافظ ابن حجر في شرح البخاري وساق طرقا عن ابن عباس وغيره ثم قال : وكلها سوى طريق سعيد بن جبير إما ضعیف وإما منقطع لكن كثرة الطرق تدل على أن لها أصلا مع أن لها طريقا متصلا بسند صحيح أخرجه البزار وطريقين آخرين مرسلين رجالهما على شرط الصحيحين ، أحدهما ما أخرجه الطبري من طريق يونس بن يزيد عن ابن شهاب ، والثاني ما أخرجه أيضا من طريق المعتمر بن سليمان . وحماد بن سلمة فرقهما عن داود بن أبي هند عن أبي العالقة ، ثم أخذ في الرد على أبي بكر بن العربي . والقاضي عياض في إنكارهما الصحة وذهب إلى صحة القصة أيضا خاتمة المتأخرين الشيخ ابراهيم الكوراني ثم المدني ، وذكر بعد كلام طويل أنه تحصل من ذلك أن الحديث أخرجه غير واحد من أهل الصحة وأنه رواه ثقات بسند سليم متصل عن ابن عباس وبثلاث اسانيد صحيحة عن ثلاث من التابعين من أئمة التفسير الآخذين عن الصحابة وهم سعيد بن جبير وأبو بكر بن عبد الرحمن . وأبو العالقة ، وقد قال السيوطي في باب القول في أسباب النزول : قال الحاكم في علوم الحديث : إذا أخبر الصحابي الذي شهد الوحي والتزيل عن آية من القرآن أنها نزلت في كذا فانه حديث مسند وهشي عليه ابن الصلاح . وغيره ثم قال : ما جعلناه من قبيل المسند من الصحابي إذا وقع من تابعي فهو مرفوع أيضا لكنه مرسل فقد يقبل إذا صح السند اليه وكان من أئمة التفسير الآخذين عن الصحابة كجهاد وعكرمة . وسعيد بن جبير أو اعتضد بمرسل ونحو ذلك ، فعلى هذا يكون الخبر في هذه القصة مسندا من الطريق المتصلة بابن عباس مرسلا مرفوعا من الطرق الثلاثة والزيادة فيه التي رواها الثقات عن ابن عباس في غير رواية البخاري ليست مخالفة لما في البخاري عنه فلا تكون شاذة فاطلاق الطعن فيه من حيث النقل ليس في محله ، وأجاب عما يلزم على تقدير كون الناطق بذلك النبي عليه السلام ، أما عن الأول فبأن السلطان المنفي عن العباد المخلصين هو الاغواء أعنى التلبس الخلل بامر الدين وهو الذي وقع الاجماع على أن النبي عليه الصلاة والسلام معصوم منه وأما غير الخلل فلا دليل على نفيه ولا إجماع على العصمة منه وما هنا غير محل لعدم منافاته للتوحيد كما يبين إن شاء الله تعالى بل فيه تأديب وتصفية وترقية للحبيب الاعظم عليه السلام لانه عليه الصلاة والسلام تمنى هدى الكل ولم يكن ذلك مرادا لله تعالى والاكمل في العبودية فناء ارادته في ارادة الحق سبحانه فليس عليه عليه الصلاة والسلام الالتقاء حالة تمنى هدى الكل المصادم للقدر والمنافي لما هو الاكمل ليترقى إلى الاكمل وقد حصل ذلك بهذه المرة ولذا لم يقع التلبس مرة أخرى بل كان يرسل بعد من بين يديه ومن خلفه رصد ليعلم أن قد ابلغوا رسالة ربه سبحانه ، وفي ترتيب الالتقاء على التمنى ما يفهم العتاب عليه ، وأما عن الثاني فبأن المستحيل المنافي للعصمة أن يزيد عليه الصلاة والسلام فيه من تلقاء نفسه أي يزيد فيه ما يعلم أنه ليس منه وما هنا

ليس كذلك لأنه عليه الصلاة والسلام إنما تبع فيه الالتقاء للملبس عليه في حالة خاصة فقط تأديبا أن يعود لمثل تلك الحالة ، وأما عن الثالث فإنه يجوز أن يكون النبي ﷺ نطق به على فهم أنه استفهام انكاري حذف منه الهمة أو حكاية عنهم بحذف القول وحيث لا يكون بعيد الالتئام ولا متناقضا ولا متعزجا بالمدح بالذم ولا بد من التزام أحد الأمرين على تقدير صحة الخبر لمكان العصمة ، والنكتة في التعبير كذلك إيهام الذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم أنه عليه الصلاة والسلام مدح آلهتهم ويحصل ذلك مراد الله تعالى المشار إليه بقوله سبحانه (ليجعل) الخ ، وأما عن الرابع فبأننا نختار الشق الثاني بناء على أنه استفهام حذف منه الهمة أو حكاية بحذف القول ، وعلى التقديرين يكون عليه الصلاة والسلام معتقدا لمعنى مخالف لما اعتقدوه ، ولا يلزم منه التقرير على الباطل لأنه بين بطلان معتقدهم بقوله تعالى بعد ( إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان ) فإن ما ينزل الله تعالى به سلطانا لا ترجى شفاعته إذ لا شفاعاة إلا من بعد إذن الهى لقوله تعالى بعد ( وكم من ملك في السموات لا تنفى شفاعتهم شيئا إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى ) .

وأما عن الخامس فإن هذا الاشتباه في حالة خاصة للتأديب لا يقتضى أن يكون صلى الله تعالى عليه وسلم على غير بصيرة فيما يوحى إليه في غير تلك الحالة ، وأما قول القاضى عياض : لا يصح أن يتصور الشيطان بصورة الملك ولبس عليه عليه الصلاة والسلام فإن أراد به أنه لا يصح أن يلبس تلبسا قادحا فهو مسلم لكنه لم يقم وإن أراد مطلقا ولو كان غير مخل فلا دليل عليه ، ودليل المعجزة إنما ينفي الاشتباه المخل بأمر النبوة المنافي للتوحيد القادح في العصمة وما ذكر غير مخل بل فيه تأديب بما يتضمن ترقية وترقية إلى الأكل في العبودية . وأما ما ذكر ابن العربي فقياس مع الفارق لأن تصور الشيطان في صورة النبي مطلقا مني بالنص الصحيح وتصوره في صورته ما لبس على الخلق إغواء يعم وهو سلطان مني بالنص عن المخلصين ، وأما تصوره في صورة الملك في حالة الخاصة ملبسا على النبي بما لا يكون منافيا للتوحيد لما يريد الله تعالى بذلك تأديبا ولا يهامه خلاف المراد فتنة لقوم فليس من السلطان المنفى ولا بالتصور المتنوع لعدم إخلاله بمقام النبوة \*

وأما عن السادس فإن القول تكلف القول ومن لا يتبع إلا ما يلقى إليه من الله تعالى حقيقة أو اعتقادا ناشئا من تلبس غير مخل لا تكلف القول عنده فلا تقول على الله تعالى أصلا وما أشبه هذه القصة بما تضمنته حديث ذى الدين فالتلبس عليه عليه الصلاة والسلام في الالتقاء في حالة التقي تأديبا كإيقاع السهو عليه ﷺ في الصلاة باعتقاد التمام تشريعا والنطق بما القاه الشيطان في حالة خاصة بما لا ينافي التوحيد على أنه قرآن بناء على اعتقاد أن الملقى ملك تلبس للتأديب كالنطق بالسلام ثم لم أنس معتقدا أنه مطابق للواقع بناء على اعتقاد التمام سهوا ، ووقع البيان على لسان جبريل عليه السلام ثم النسخ والاحكام كوقع البيان على لسان الصحابي ثم التدارك وسجود السهو فمكا أن السهو للتشريع غير قادح في منصب النبوة كذلك الاشتباه في الالتقاء للتأديب غير قادح ، وكذا أن النطق لم أنس مع تبين أنه عليه الصلاة والسلام قد نسي صدق بناء على اعتقاد التمام سهوا كذلك النطق بما يلقى الشيطان في تلك الحالة على أنه قرآن بناء على اعتقاد أن الملقى ملك صدق ولا شئ من الصدق بالقول فلا شئ من النطق بما يلقى الشيطان في تلك الحالة به ، وما ذكر عن القاضى عياض من حكاية الاجماع على عدم جواز دخول السهو في الأقوال التبليغية كما قال الحافظ ابن حجر متعقب \*

وأما عن السابع فإنه لا إخلال بالوثوق بالقرآن عند الذين أوتوا العلم والذين آمنوا لأن وثوق كل منهما

تابع لوثوق متبوعهم الصادق الأمين فاذا جزم بشيء أنه كذا جزموا به وإذا رجح عن شيء بعد الجزم رجعو كما هو شأنهم في نسخ غير هذا من الآيات التي هي غلام الله تعالى لفظا ومعنى إذ قبل نسخ ما نسخ لفظه كانوا جازمين بأنهم متعبدون بتلاوته وبعد النسخ جزموا بأنهم ما هم متعبدون بتلاوته ، وما نسخ حكمه كانوا جازمين بأنهم مكلفون بحكمه وبعد النسخ جزموا بأنهم ما هم مكلفين به ، فقول البيضاوي : إن ذلك لا يندفع بقوله تعالى : ( فينسخ الله ) الخ لأنه أيضا يحتمله ليس بشيء ، ويبيانه أنه إن أراد أنه يحتمله عند الفرق الأربع المذكورة في الآيات وهم الذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم والذين أتوا العلم والذين آمنوا فهو ممنوع لدلالة قوله تعالى : « وليعلم » الخ على انتفاء الاحتمال عند فرقتين من الفرق الأربع بعد النسخ والاحكام ، وإن أراد أنه يحتمله في الجملة أي عند بعض دون بعض فهو مسلم وغير مضر لعدم إخلاله بالوثوق بالقرآن عند الذين أتوا العلم والذين آمنوا ، وأما إخلاله بالنسبة إلى الفرقتين الآخرين فهو مراد الله عز وجل .

هذا واعترض على الجواب الأول بأن التليس بحيث يشبه الأمر على النبي ﷺ فيعتقد أن الشيطان ملك مخل بمقام النبوة ونقص فيه فإن الولي الذي هو دونه عليه الصلاة والسلام بمراتب لا يكاد يخفى عليه الطامع من العاصي فيدرك نور الطاعة وظلمة المعصية فكيف بمن هو سيد الانبياء ونور عيون قلوب الاولياء يلتبس عليه من هو محض نور بمن محض ديجور ، واشتباه جبريل عليه السلام عليه ﷺ في بعض المرات حتى لم يعرفه إلى أن ذهب فقال : والذي نفسى بيده ما شبه على منذ أتاني في مثل هذه وماعرفته حتى ولى إذا صح ليس من قبيل اشتباه الشيطان به عليه السلام إذ يجوز أن يكون من اشتباه ملك بملك وكل منهما نوراني ، وقد كان يأتيه ﷺ غير جبريل عليه السلام من الملائكة الكرام ، وأن يكون من اشتباه ملك بواحد من البشر نوراني أيضا لم يكن رآه عليه الصلاة والسلام قبل ذلك كالحضر والياس مثلا إن قلنا بجحائهما .

وأياضا قال المحققون : إن الانبياء عليهم السلام ليس لهم خاطر شيطاني ، وكون ذلك ليس منه بل كان مجرد القاء على اللسان دون القلب ممنوع ألا ترى أنه قال تعالى : ( ألقى الشيطان في أمنيه ) دون ألقى الشيطان على لسانه ، وتسمية القراءة أمنية لما أن القارىء يقدر الحروف في قلبه أولا ثم يذكرها شيئا فشيئا ، وأيضا حفظه ﷺ لذلك إلى أن أمسى فاجاء في بعض الروايات فنبه عليه جبريل عليهما السلام يبعد كون الالتقاء على اللسان فقط ، على أنا لو سلمنا ذلك وقلنا : إن الشيطان ألقى على لسانه ﷺ ولم يلق في قلبه كما هو شأن الوحي المشار اليه بقوله تعالى ( نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين ) وقلنا : إن ذلك مما يعقل للزم أن يعلم ﷺ من خلق قلبه واشتغال لسانه أن ذلك ليس من الوحي في شيء ولم يحتاج إلى أن يعلمه جبريل عليه السلام ، والقول بأنه ليس الحال عليه عليه الصلاة والسلام للتأديب والترقية إلى المقام الأعلى في العبودية وهو فناء ارادته ﷺ في إرادة مولاه عز وجل حيث تمت إيمان الكل وحرص عليه ولم يكن مراد الله تعالى مما لا ينبغي أن يلتفت إليه لأن القائل به زعم أن التأديب بذلك كان بعد قوله تعالى ( وإن كان كبر عليك أعراضهم فإن استطعت أن تتبغى نفقا في الأرض أو سلما في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين ) ولا شك أن التأديب به لم يبق ولم يذر ولم يقر بما فيه تسلية أصلا فاذا قيل والعباد بالله تعالى : إن ذلك لم ينجع فكيف ينجع مادونه ، وأيضا أية دلالة في الآية على التأديب وهي لم تخرج مخرج العتاب بل مخرج التسلية على أبلغ وجه عما كان يفعل المشركون من السعي في إبطال الآيات ، ولانسلم أن

ترتيب الالتقاء على التمتنى مع ما فى السياق والسياق مما يدل على التسلية عن ذلك يجدى نفعا فى هذا الباب كما لا يخفى على ذوى الآلباب .

ويرد على قوله : إنه بعد حصول التأديب بما ذكر كان يرسل من بين يديه ومن خلفه رصد يحفظونه من إلقاء الشيطان أنه لم يدل دليل على تخصيص الإرسال بما بعد ذلك بل الظاهر أن ذلك كان فى جميع الأوقات فقد أخرج عبد بن حميد . وابن جرير عن الضحاك بن مزاحم فى قوله تعالى : ( إلا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ) قال : كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إذا بعث إليه الملك بالوحي بعث معه ملائكة يحرسونه من بين يديه ومن خلفه أن يتشبه الشيطان بالملك ، وقد ذكروا أن - كان - فى ذلك للاستمراره .

وأخرج ابن أبى حاتم بسند صحيح عن سعيد بن جبير قال : ما جاء جبريل عليه السلام بالقرآن إلى النبي ﷺ إلا ومعه أربعة من الملائكة حفظة ، وهذا صريح فى ذلك ولا شك أن هذا الالتقاء عند من يقول به كان عند نزول الوحي ، فقد أخرج ابن جرير . وابن مردويه من طريق العوفي عن ابن عباس أن النبي ﷺ بينما هو يصلى إذ نزلت عليه قصة آلهة العرب فجعل يتلوها فسمعه المشركون فقالوا : إنا نسمعه يذكر آلهتنا بخير فدنوا منه فينبا هو يتلوها وهو يقول ( أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ) ألقى الشيطان تلك الغرائق العلما منها الشفاعة ترجى فعلى هذا ونحوه يكون الرصد موجودا مع عدم ترتيب أثره عليه ، والقول بأن جبريل عليه السلام ومن معه يتنحوا عنه حتى ألقى الشيطان ما ألقى بناء على ما أخرج ابن مردويه عن ابن عباس أنه قال فى آية الرصد : كان النبي ﷺ قبل أن يلقي الشيطان فى أمنيته يدنون منه فلما ألقى الشيطان فى أمنيته أمرهم أن يتنحوا عنه قليلا فإن المراد من قوله : فيه فلما ألقى فلما أراد أن يلقي فى حيز المنع وكذا صحة هذا الخبر ، ثم آية فائدة فى أنزال الرصد إذا لم يحصل به الحفظ بل كيف يسمى رصدا . ومما ذكر فى هذا الاعتراض يعلم ما فى الجواب الثانى من الاعتراض وهو ظاهر ، وقد يقال : إن إعجاز القرآن معلوم له ﷺ ضرورة كما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري بل قال القاضى : إن كل بائع أحاط بمذاهب العرب وغرائب الصنعة يعلم ضرورة إعجازه ، وذكر أن الإعجاز يتعلق بسورة أو قدرها من الكلام بحيث يتبين فيه تفاضل قرى البلاغة فإذا كانت آية بقدر حروف سورة وإن كانت كسورة الكوثر فهو معجز ، وعلى هذا يتتبع أن يأبى الجن والانس ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا بمقدار أقصر سورة منه تشبهه فى البلاغة ومعنى أى أحد بما يزعم فيه ذلك لم تنفق سوقه عند رسول الله ﷺ وكذا عند كل بائع محيط بما تقدم ولم يخف على الرسول عليه الصلاة والسلام ولا على ذلك البليغ عدم إعجازه فلا يشبهه عنده بالقرآن أصلا ، ولا شك أن ما ألقى الشيطان على ما فى بعض الروايات حروفه بقدر حروف سورة الكوثر بل أزيد إن اعتبر الحرف المشدد بحرفين وهو وأنهن هن الغرائق العلما وأن شفاعتهن لى التى ترتبى الوارد فيها أخرجه ابن أبى حاتم من طريق موسى بن عتبة عن ابن شهاب .

وجاء فى رواية ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبى حاتم بسند قال السيوطى : هو صحيح عن أبى العالية أنه ألقى تلك الغرائق العلما وشفاعتهم ترتبى وترضى ومثلن لا ينسى وحروفه أزيد من حروفها إذا لم يعتبر الحرف المشدد فى شىء منهما بحرفين أما إذا اعتبر فخروفها أزيد بواحد فان كان ما ذكر مما يتعلق به الإعجاز

فان كان معجزاً لزم أن يكون من الله تعالى لا من القاء عدوه ضرورة عجزه كسائر الجن والانس عن الاتيان بذلك ، وإن لم يكن مما يتعلق به الاعجاز فهو ظلام غير يسر يقننه البايغ الحاذق إذا سمعه أثناء كلامه فقه بمراتب لكونه ليس منه فيبعد كل البعد أن يخفى عليه عليه الصلاة والسلام قصور بلاغته عن بلاغة شيء من آيات القرآن سواء قلنا بتفاوتها في البلاغة كما اختاره أبو نصر القشيري . وجماعة أم قلنا بعدم التفاوت كما اختاره القاضي فيعتقد أنه قرآن حتى ينهه جبريل عليه السلام لاسيما وقد تكرر على سمعه الشريف سكر الآيات وما زجت لمح دمه ، والواحد منا وإن لم يكن من البلاغة بمكان إذا ألف شعر شاعر وتكرر على سمعه يعلم إذا دس بيت أو شطر في قصيدة له ان ذلك ليس له وقد يطالب بالدليل فلا يزيد على قوله : لأن النفس مختلف ، وهذا البعد متحقق عندى على تقدير كون الملقى مافي الرواية الشائعة وهو تلك الغرائق العلاء وان شفاعتهن لترتجى أيضا لاسيما على قول جماعة : ان الاعجاز يتعلق بقليل القرآن وكثيره من الجمل المفيدة لقوله تعالى : « فليأتوا بحديث مثله » والقول بأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خفي عليه ذلك للتأديب فيه مافيه ، ولا يبعد استحقاتي قائله لا تأنيب \*

وما ذكره في الجواب عن الثالث من أنه لا بد من حمل الكلام على الاستفهام أو حذف القول وهو دون الأول إذا صح الخبر صحيح لكن اثبات صحة الخبر أشد من خوط القنادان الطاعنين فيه من حيث النقل علماء أجلاء عارفون بالغث والسدين من الاخبار وقد بذلوا الوسع في تحقيق الحق فيه فلم يروه إلا مردودا وما ألقى الشيطان إلى أوليائه معدودا وهم أكثر ممن قال بقبوله ومنهم من هو أعلم منه ، ويغلب على الظن أنهم وقفوا على روايته في سائر الطرق فأروهم مجروحين وفات ذلك القائل بالقول ، ولم يمر أن القول بأن هذا الخبر مما ألقاه الشيطان على بعض أسنة الرواة ثم وفق الله تعالى جمعا من خاصته لابطاله أهون من القول بأن حديث الغرائق مما ألقاه الشيطان على لسان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم نسخه سبحانه وتعالى لاسيما وهو ما لم يتوقف على صحته أمر ديني ولا معنى آية ولا ولا سوى أنها يتوقف عليها حصول شبه في قلوب كثير من ضعفاء المؤمنين لا تسكاد تدفع إلا بجهد جهيد ، ويؤيد عدم الثبوت مخالفتها لظواهر الآيات فقد قال سبحانه في وصف القرمان : ( لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ) والمراد بالباطل ما كان باطلا في نفسه وذلك الملقى كذلك وإن سوغ نطق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم به تأويله بأحد التأويلين ، والمراد ( بلايائه ) استمرار النفي لانفي الاستمرار \*

وقال عز وجل : ( إنا نحن نزلنا الذكر وإناله لحافظون ) فجاء بالجللة الاسمية مؤكدة بتاكيد ونسب فيها الحفظ المحذوف متعلقه إفادة للمعمر إلى ضمير العظمة وفي ذلك من الدلالة على الاعتناء بأمر القرمان مافيه ه وقد استدلل بالآية من استدلل على حفظ القرمان من الزيادة والنقص وما علينا ما قيل في ذلك ، وكون الالتقاء المذكور لانيافي الحفظ لانه نسخ ولم يبق إلزاما يسيرا لا يتخلو عن نظر ، والظاهر أنه وإن لم ينأف الحفظ في الجملة لكنه يتأف الحفظ المشار اليه في الآية على ما يقتضيه ذلك الاعتناء ، ثم إن قيل : بما روى عن الضحاك من أن سورة الحج كلها مدنية لزم بقاء ما ألقى الشيطان قرمانا في اعتقاد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين زمانا طويلا والقول بذلك من الشناعة بمكان ، وقال جل وعلا : ( إن هو إلا وحي يوحى ) والظاهر أن الضمير لما ينطق به عليه الصلاة والسلام مما يتعلق بالدين ، ومن هنا

أخرج الدارمي عن يحيى بن أبي كثير أنه قال: كان جبريل عليه السلام ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن .  
 والمتبادر من لحن الخطاب أن جميع ما ينطق به عليه الصلاة والسلام من ذلك ليس عن القاء شيطاني كما  
 أنه ليس عن هوى ، وبقيت آيات أخر في هذا الباب ظواهرها تدل على المدعى أيضا ، وتؤويل جميع الظواهر  
 الكثيرة لقول شزيمة قليلة بصحة الخبر المنافي لها مع قول جهم غفير بعد الفحص التام بعدم صحته مما لا يميل إليه  
 القلب السليم ولا يرتضيه ذو الطبع المستقيم ، ويبعد القول بثبوته أيضا عدم إخراج أحد من المشايخ السكار  
 له في شيء من الكتب الست مع أنه مشتمل على قصة غريبة وفي الطباع ميل إلى سماع الغريب وروايتهم مع  
 إخراجهم حديث سجود المشركين معه ﷺ حين سجد آخر النجم ، فقد روى البخاري . ومسلم . وأبو داود .  
 والنسائي . وغيرهم عن ابن مسعود أن النبي ﷺ قرأ والنجم فسجد فيها وسجد كل من كان معه غير أن شيخا (١)  
 من قريش أخذ كفا من حصي أوتراب ورفع له إلى جبهته وقال : يكفني هذا . وروى البخاري أيضا . والترمذي  
 عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ سجد بالنجم وسجد معه المسلمون والمشركون والجن والانس إلى غير  
 ذلك ، وليس لأحد أن يقول : إن سجود المشركين يدل على أنه كان في السورة مآظهم مدح ألهمهم والاملا  
 سجودوا لأننا نقول : يجوز أن يكونوا سجودوا لدهشة أصابهم وخوف إعتراهم عند سماع السورة لما فيها من  
 قوله تعالى ( وأنه أهلك عادا الأولى وثمود فأبقى قوم نوح من قبل إنهم كانوا هم أظلم وأطغى والمؤتفكة أهوى  
 ففجأها ما غشى ) إلى آخر الآيات فاستشعروا نزول مثل ذلك بهم ، ولعلمهم لم يسمعوا قبل ذلك مثلاً منه ﷺ  
 وهو قائم بين يدي ربه سبحانه في مقام خطير وجمع كثير وقد ظنوا من ترتيب الأمر بالسجود على ما تقدم  
 أن سجودهم ولو لم يكن عن إيمان كاف في دفع ما توهموه ، ولا يستبعد خوفهم من سماع مثل ذلك منه ﷺ  
 فقد نزلت سورة حم السجدة بعد ذلك كما جاء صرحا به في حديث عن ابن عباس ذكره السيوطي في أول  
 الالتقان فلما سمع عتبة بن ربيعة قوله تعالى فيها ( فان أعرضوا قل أنذركم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود )  
 أمسك على فم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وناشده الرحم واعتذر لقومه حين ظنوا به أنه صبا وقال :  
 كيف وقد علمت أن محمدا إذا قال شيئا لم يكذب فخفت أن ينزل بكم العذاب . وقد أخرج ذلك البيهقي في الدلائل .  
 وابن عساكر في حديث طويل عن جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنه \*

ويمكن أن يقال على بعد : إن سجودهم كان لاستشعار مدح ألهمهم ولا يلزم منه ثبوت ذلك الخبر لجواز  
 أن يكون ذلك الاستشعار من قوله تعالى ( أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ) بناء على أن المفعول  
 مخوف وقدروه حسبا يشتمون أو على أن المفعول ( ألكم الذكر وله الإثني ) وتوهموا أن مصب الإنكار  
 فيه كون المذكورات إناثا والحب للشيء يعنى ويصم ، وليس هذا بأبعد من حملهم تلك الغرائق العلا وإن  
 شفاعتهن لترتجي على المدح حتى سجودوا لذلك آخر السورة مع وقوعه بين ذم المنع من حمله على المدح في  
 البين كما لا يخفى على من سلمت عين قلبه عن الغين هـ

واعترض على الجواب الرابع بأن سجودهم كان مع رسول الله ﷺ آخرأ بعد سماع قوله تعالى ( إن هي  
 إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان ) فكان ينبغي التنبيه بعد السجود ، ولعلمهم أرجعوا  
 ضمير ( هي ) للأسماء وهي قرطهم اللات والعزى ومناة كما هو أحد احتمالين فيه ذكرهما الزمخشري ، فيكون

المعنى ما هذه الاسماء إلا أسماء سميت بها جهنم وشهوتكم ليس لكم على صحة التسمية بها برهان تتعلقون به ،  
وحينئذ لا يكون فيه دليل على رد ما فهموه مما ألقى الشيطان من مدح المهتم بأنها الغرائق العلا ، ويمتثل أنهم  
أولوه على وجه آخر وباب التأويل واسع .

واعترض على قوله في الجواب الخامس : إن هذا الاشتباه في حالة خاصة للتأديب لا يقتضى أن يكون  
ﷺ على غير بصيرة فيما يوحى اليه في غير تلك الحالة بأن المعترض لم يرد أنه إذا اشتبه الأمر عليه عليه الصلاة  
والسلام مرة يلزم أن يكون على غير بصيرة فيما يوحى اليه في غيرها بل أراد أن اللائق بمقام النبي ﷺ أن  
يكون على بصيرة في جميع ما يوحى اليه وأنه متى اشتبه عليه عليه الصلاة والسلام في حالة من الأحوال لم تنق  
الكلية كلية وهو خلاف المراد .

وفي التفتيح أن الوحي إما ظاهر أو باطن أما الظاهر فثلاثة أقسام ، الأول ماثبت بلسان الملك فوقع في  
سمعه ﷺ بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والمراد بها كما قال ابن ملك : العلم الضروري بأن المبلغ ملك نازل بالوحي  
من الله تعالى والقرآن من هذا القبيل ، والثاني ماوضح له ﷺ بإشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال  
عليه الصلاة والسلام « إن روح القدس نفث في روعي أن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها » الحديث وهذا  
يسمى خاطر الملك ، والثالث ماينبئ قلبه الشريف بلاشبهة بالهام من الله تعالى بأن أراه بنور من عنده كما  
قال تعالى ( لنحك بين الناس بما أراك الله ) وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الإلهام للولي فإنه لا يكون حجة على  
غيره ، وأما الباطن فما ينال بالرأى والاجتهاد وفيه خلاف إلى ماخر ، أقال ، وهو ظاهر في أنه ﷺ على بصيرة  
في جميع ما يوحى اليه من القرآن لأنه جعله من القسم الأول من أقسام الوحي الظاهر ، ويعلم منه عدم ثبوت  
تكلمه ﷺ بما ألقى الشيطان لأنه عند زعمه يكون قد اعتقده عليه الصلاة والسلام قرآنا ووحيا من الله  
تعالى فيجب على ماسمعت أن يكون عليه الصلاة والسلام قد علم ذلك علما ضروريا فيحيث أنه ليس كذلك في نفس  
الأمر يلزم انقلاب العلم جهلا ، واستثناء هذه المادة من العموم بما لا دليل عليه عند الزاعم سوى الخبر الذي زعم  
صحته وبني عليه تفسير الآية بما فسر لها به وذلك أول المسئلة •

ويجوز أن يقال : إنه أراد أنه إذا وقع الاشتباه مرة اقتضى أن لا يكون عليه الصلاة والسلام على بصيرة  
في شيء مما يوحى إليه بعد لأن احتمال التأديب على تعاطي ما ليس أكمل بالنسبة إليه ﷺ قائم والعصمة من  
ذلك ممنوعة فقد وقع منه ﷺ بعد هذه القصة التي زعمها الخصم ما عوتب عليه كقصة الاسراء المشار إليها  
بقوله تعالى ( ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض ) الآية ، وكقصة الاذن المشار إليها بقوله  
تعالى ( عفا الله عنك لم أذن لهم ) وكقصة زينب رضي الله تعالى عنها المشار إليها بقوله تعالى ( وإذ تقول للذي  
أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله  
أحق أن تخشاه ) ودعوى أن التأديب بذلك على غير التقي بما لا تقتضيه الحكمة فلا يمكن وقوعه ما لم يقم عليه  
دليل ، وقصارى ما تفيد الآية أن الالقاء مشروط بالتمني أو في وقته بناء على الخلاف في أن ( إذا ) للشرط أو  
لمجرد الظرفية وعند انتفاء ذلك الشرط أو عدم تحقق ذلك الوقت يبقى الالقاء على عدم الأصل إن لم يكن  
هناك ما يقوم مقام ذلك الشرط أو ذلك الوقت •

ولا شك أن صدور خلاف الأكمل لاسيما إذا كان كالتمني أو فوقه أو وقت صدوره مما يقوم مقام ذلك فيما يقتضيه فيلزم حينئذ أن يكون صلى الله تعالى عليه وسلم في كل وحى متوقفاً غير جازم بأنه وحى لا تلبس إلى أن يتضح له عليه الصلاة والسلام عدم صدور خلاف الأكمل بالنسبة إليه منه وفي ذلك من البشاعة ما فيه •

واعترض على قوله في الجواب أيضاً : إن ما قاله ابن العربي قياس مع الفارق الخ بأنه غير حاسم للقليل والقيل إذ لنا أن نقول : خلاصة ما أشار إليه ابن العربي أنه قد صح بل تواتر قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ومن رأى في المنام فقد رأى حقاً فإن الشيطان لا يتمثل في « والظاهر أنه لا يتمثل به صلى الله تعالى عليه وسلم أصلاً لا للمخلصين ولا لغيرهم لعموم من - ولزوم مطابقة التعاليل المعلل وإذا لم يتمثل متامراً فلائ لا يتمثل بقطة من باب أولى ، وعلة الشراح بازوم اشتباه الحق بالباطل •

وقالت الصوفية في ذلك : إن المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم وإن ظهر بجميع أسماء الحق تعالى وصفاته تغلفاً وتحققاً فمقتضى رسالته للخلق أن يكون الأظهر فيه حكماً وسلطنة من صفات الحق سبحانه وأسماؤه جل شأنه الهداية والاسم الهادي والشيطان مظهر الاسم المضل والظاهر بصفة الضلالة فهما ضدان فلا يظهر أحدهما بصفة الآخر ، والنبي ﷺ خالق للهداية فهو ساغ ظهوره باليس بصورته زال الاعتماد عليه عليه الصلاة والسلام فذلك عصمت صورته ﷺ عن أن يظهر بها شيطان له ، ولا شك أن نسبة جبريل عليه السلام إليه ﷺ وكذا إلى سائر إخوانه الأنبياء عليهم السلام نسبة النبي ﷺ إلى الأمة فإذا استحالت تمثل الشيطان بالنبي يقظة أو مناماً لأحد من أمته مخلصاً أو غير مخلص خوف الاشتباه وزوال الاعتماد وبإل التصاد فليقل باستحالة تمثله بجبريل عليه السلام لذلك ومن ادعى الفرق فقد كابر •

وتعقب ما ذكره في الجواب السادس بأن كون المتنبع لما يعتقد وحياً للتلبس غير منقول صحيح إلا أن القول باعتقاد ما ليس قرآناً قرأنا للتلبس الناشئ عن إرادة التأديب بسبب تمنى إيمان الجميع الغير المراد له تعالى ليس به ، وكون التلبس للتأديب كالتسحر في الصلاة للتشريع لا يخفى ما فيه •

وأورد على قوله في الجواب السابع : إنه لا إخلال بالوثوق بالقرآن عند الذين أوتوا العلم والذين آمنوا لأن وثوق كل منهما تابع لوثوق متبوعهم الصادق الأمين ﷺ أنه إذا فتح باب التلبس لا يوثق بالوثوق في شيء أصلاً لجواز أن يكون كل وثوق ناشئاً عن تلبس كالوثوق بأن تلك الغرائق العلا وإن شفاعتهن لترتجى قرآن فلما تطرق الاحتمال الوثوق جاز أن يطرق الرجوع ولا يظهر فرق بينهما فلا يعول حينئذ على جزم ولا على رجوع . وقوله فيما ذكره البيضاوي عليه الرحمة : ليس بشيء ليس بشيء لأن منع الاحتمال عند الفرق الأربع بعد القول بجواز التلبس مكابرة والآية التي ادعى دلالتها على انتفاء الاحتمال عند فريقين بعد النسخ والاحكام فيها أيضاً ذلك الاحتمال ، والحق أنه لا يكاد يفتح باب قبول الشرائع ما لم يسد هذا الباب •

ولا يمدى نفعا كون الحكمة المشار إليها بقوله تعالى ( والله عليم حكيم ) آية عن بقاء التلبس فلا أقل من أن يتوقف قبول معظم ما يحى به النبي عليه الصلاة والسلام إلى أن يتبين كونه ليس داخلاً في باب التلبس

مع أنا نرى الصحابة رضی الله تعالى عنهم يسارعون إلى أمثال الاوامر عند اخباره صلى الله تعالى عليه وسلم  
 ياوم بوحى الله تعالى اليه بهام غير انتظار مايجي . بعد ذلك فيها ما يحق أنها ليست عن تلبس فافهم والله تعالى الموفق •  
 وتوسط جمع في أمر هذه القصة فلم يثبتوا كما أثبتها الكوراني عفا الله تعالى عنه من أنه يُتَلَقَّ نطق بما  
 نطق عمدا معتقدا للتلبس أنه وحى حامله له على خلاف ظاهره ولم يتفوه بالكلية كما فعل أجلة اثبات واليه  
 أميل بل أثبتوا على وجه غير الوجه الذي أثبت الكوراني واختلفوا فيه على أوجه تعلم مما أسلفناه من نقل الاقوال  
 في الآية وكلها عندي مما لا ينبغي أن يلتفت اليها . وفي شرح الجوهرة الاوسط أن حديث تلك الغرائق الخ  
 ظاهره مخالف للقواطع فيجب تأويله إن صح بما هو مذکور في موضعه مما أقرب به على نظر فيه أن الشيطان ترصد  
 قرامته عليه الصلاة والسلام وكان يرتل القراءة إذ ذاك عند البيت فحين انتهى عليه الصلاة والسلام إلى قوله تعالى  
 ( أفريتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ) وكان منه عليه الصلاة والسلام وقفة مالتزمت أدرج ذلك  
 في تلاوته محاذيا صوته صلى الله تعالى عليه وسلم فظن أنه من قوله عليه الصلاة والسلام وليس به انتهى ، والنظر  
 الذي أشار اليه لا يخفى على من أحاط بما قدمناه خيرا واخذت العناية بيده ، وأقبح الاقوال التي رأيناها في  
 هذا الباب وأظهرها فسادا أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ادخل تلك الكلمة من تلقاء نفسه حرصا على إيمان قومه  
 ثم رجع عنها ، ويجب على قائل ذلك التوبة كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون الا كذبا ، وقريب  
 منه ما قيل إنها كانت قرآنا منزلا في وصف الملائكة عليهم السلام فلما تورم المشركون أنه يريد عليه الصلاة  
 والسلام مدح ألهتهم بها نسخت ، وأنت تعلم أن تفسير الآية أعنى قوله تعالى ( وما أرسلنا ) الخ لا يتوقف على  
 ثبوت أصل لهذه القصة ، وأقرب ما قيل في تفسيرها على القول بعدم الثبوت ما قدمناه ، وقيل : هو بعيد صدقوا  
 لكن عن إيهام الاخلال بمقام النبوة ونحو ذلك ، واستفت قلبك إن كنت ذا قلب سليم . هذا وأخرج عبد  
 ابن حميد . وابن الأنباري في المصاحف عن عمرو بن دينار قال . كان ابن عباس رضی الله تعالى عنهما يقرأ  
 ( وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى ولا نحدث ) فتنسخ ( ولا نحدث ) والمحدثون صاحب يس . ولقمان .  
 ومؤمن من آل فرعون . وصاحب موسى عليه السلام • ( المُلْكُ ) أي السلطان القاهر والاستيلاء التام والتصرف  
 على الاطلاق ( يَوْمَئِذٍ ) أي يوم إذ تأتيهم الساعة أو عذابها ، وقيل أي يوم إذ تزول مرتبهم وليس بذلك ،  
 ومثله ما قيل أي يوم إذ يؤمنون ( لَهُ ) وحده بلا شريك أصلا بحيث لا يكون فيه لا حد تصرف من التصرفات  
 في أمر من الأمور لاحقيقة ولا مجاز أولا صورة ولا معنى كما في الدنيا فإن لبعض فيها تصرفا صوريا في الجلة  
 والتنوين في إذ عوض عن المضاف اليه ، وإضافة يوم اليه من إضافة العام إلى الخاص وهو متعلق بالاستقرار  
 الواقع خيرا ، وقوله سبحانه ( يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ ) جملة مستأنفة وقعت جواب سؤال نشأ من الاخبار بكون الملك  
 يومئذ لله ، وضمير الجمع للمؤمنين والكافرين لذكرهما أولا واشتمال التفصيل عليهما آخرا ، نعم ذكر  
 الكافرين قبله ربما يوم تخصيصه بهم كأنه قيل : فإذا يصنع سبحانه بالفرقتين حينئذ ؟ فقيل : يحكم بينهم  
 بالمجازة ، وجوز أن تكون حالا من الاسم الجليل ( فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ) وهم الذين لامرية لهم  
 فيما أشير اليه سابقا كيفان متعلق بالإيمان ( فِي جَنَّاتٍ النَّعِيمِ ٥٦ ) أي مستقررون في جنات مشتملة على النعم

الكثيرة) (وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا) وهم الذين لا يزالون في مريبة من ذلك ، وفي متعلق الكفر احتمالات كاحتمالات متعلق الايمان وزيادة وهي احتمال أن يكون متعلقه الآيات ، والظاهر أن المراد بها الآيات التنزيلية ، وجوز أن يراد بها الأدلة وأن يراد بها الاعم ويتحصل مما ذكر خمسة عشر احتمالا في الآية ، ولعل أولاها ما قرب به العطف إلى التأسيس فتأمل ، والموصول مبتدأ أول وقوله تعالى ﴿ فَأُولَٰئِكَ ﴾ مبتدأ ثان وهو إشارة إلى الموصول باعتبار اتصافه بما في حيز الصلة ، وما فيه من معنى البعد للإيدان ببعد المنزلة في الشر والفساد وقوله سبحانه ﴿ لَهُمْ عَذَابٌ ﴾ جملة اسمية من مبتدأ وخبر مقدم عليه وقعت خبرا للمبتدأ الثاني أو (لهم) خبر له و(عذاب) مرفوع على الفاعلية بالاستقرار في الجار والمجرور لاعتدائه على المبتدأ وجملة المبتدأ الثاني وخبره خبر للمبتدأ الاول ، وتصديره بالفاء قيل للدلالة على أن تعذيب الكفار بسبب قبائحهم ولذا جرى بأولئك .

وقيل لهم عذاب بلام الاستحقاق وكان الظاهر في عذاب كما قيل ( في جنات ) وجعل تجريد خبر الموصول الاول عنها للإيدان بأن إثابة المؤمنين بطريق التفضيل لا لايجب لحاسبهم إياها ، ولا ينافي ذلك قوله تعالى ( فاهم أجر غير ممنون ) ونحوه لأنها بمقتضى وعده تعالى على الإثابة عليها قد جعل سببا ، وقيل جرى بالفاء لأن الكلام لخروجه مخرج التفصيل بتقدير أما فكأنه قيل : فاما الذين كفروا وكذبوا بآياتنا فأولئك الخ وليس بشيء لأن ذلك يقتضى تقدير أما في قوله تعالى ( فالذين آمنوا ) الخ ولا يتسنى فيه لعدم الفاء في الخبر وقوله تعالى ﴿ مُهَيَّنٌ ٥٧ ﴾ صفة لعذاب مؤكدة لما أفاده التنوين من الفخامة ، وأم يتعرض لوصف هؤلاء الكفرة بعمل السيئات كما تعرض لوصف المؤمنين بعمل الصالحات قيل لظهور عدم اتصافهم بغيره أعنى العمل الصالح الذي شرعه الله تعالى على لسان الرسول عليه الصلاة والسلام بعد كفرهم وتكذيبهم بالآيات ، وقيل مبالغة في تهويل أمر الكفر حيث أخبر سبحانه أن للتعصيف به دون عمل السيئات عذابا مهينا ولو تعرض لذلك لإفاد أن ذلك العذاب للتعصيف بالمجموع فيضعف التهويل ، والقول بأن المراد من التكذيب بالآيات عمل السيئات أو في الكلام صنعة الاحباك والأصل فالذين آمنوا وصدقوا بآياتنا وعملوا الصالحات في جنات النعيم والذين كفروا وكذبوا بآياتنا وعملوا السيئات فأولئك لهم عذاب مهين خلاف الظاهر كما لا يخفى ( وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ) أي في الجهاد حسبا يلوح به قوله تعالى ﴿ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا ﴾ أي في تضاعيف الهجرة . وقرأ ابن عامر ( قتلوا ) بالتشديد ، ومحل الموصول الرفع على الابتداء ، وقوله تعالى ﴿ لِيَرْزُقَهُمُ اللَّهُ ﴾ جواب لقسم محذوف والجملة خبره على الاصح من جواز وقوع القسم وجوابه خبراً ، ومن منع أضمر قولاً هو الخبر والجملة محكية به ، وقوله سبحانه ﴿ رِزْقًا حَسَنًا ﴾ اما مفعول ثان ليرزق على أنه من باب النقص والذهب أي مرزوقا حسنا أو مصدر مبين للنوع ، والمراد به عند بعض ما يكون للشهداء في البرزخ من الرزق ، ويؤيده ما أخرجه ابن أبي حاتم . وابن مردويه عن سلمان الفارسي رضى الله تعالى عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول « من مات مرابطا أجرى عليه الرزق وأمن من الفتاتين وأقر وإن شتم والذين هاجروا في سبيل الله ﷺ قتلوا أو ماتوا إلى قوله تعالى حلیم » وقد نص سبحانه في آية أخرى على أن الذين يقتلون في سبيل الله تعالى أحياء

عند ربهم يرزقون وليس ذلك في تلك الآية إلا في البرزخ وقال آخرون : المراد به مالا ينقطع أبداً من نعم الجنة . ورد بأن ذلك لا اختصاص له بمن هاجر في سبيل الله ثم قتل أو مات بل يكون للمؤمنين كلهم .  
وتعقب بأن عدم الاختصاص ممنوع فإن تنكير (رزقا) يجوز أن يكون للتوزيع ويختص ذلك النوع بأولئك المهاجرين ، وقيل المراد تشريفهم وتشيرهم بهذا الوعد الصادر ممن لا يخلف الميعاد المقترن بالتأكيـد القسـمى ويكفي ذلك في تفضيلهم على سائر المؤمنين كما في المبشرين من الصحابة رضى الله تعالى عنهم وفيه نظره وقال السكـكي : هو الغنـيمة ، وقال الأصـم : هو العلم والفهم كقول شعيب عليه السلام (ورزقني منه رزقا حسنا) ويرد عليهما أنه تعالى جعل هذا الرزق جزاء على قتلهم أو موتهم في تضاعيف المهاجرة في سبيل الله تعالى فلا يصح أن يكون في الدنيا ، ولعل قائل ذلك يقول : إنه في الآخرة وفيها تتفاوت مراتب العلم أيضا .  
وظاهر الآية على ما قيل : استواء من قتل ومن مات مهاجرا في سبيل الله تعالى في الرتبة وبه أخذ بعضهم ، وذكر أنه لما مات عثمان بن مظعون . وأبوسلمة بن عبد الأسد قال بعض الناس : من قتل من المهاجرين أفضل ممن مات حتف أنفه فنزلت الآية مسوية بينهم .

وأخرج ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم عن فضالة بن عبيد الأنصاري الصحابي أنه كان موضع فمروا بجنازتين إحداهما قتيل والأخرى متوفى قال الناس على القتل في سبيل الله تعالى فقال : والله ما أبالي من أي حضرتهما بعثت اسمعوا كتاب الله تعالى فقال : (والذين هاجروا في سبيل الله ثم قتلوا أو ماتوا) الآية .  
ويؤيد ذلك بما روى عن أنس قال : قال صلى الله تعالى عليه وسلم : «المقتول في سبيل الله تعالى والمتوفى في سبيل الله تعالى بغير قتل هما في الأجور شريكان» فان ظاهر الشركة يشعر بالتسوية ، وظاهر القول بالتسوية أن المتوفى مهاجراً في سبيل الله تعالى شهيداً كالقتيل وبه صرح بعضهم ، وفي البحر أن التسوية في الوعد بالرزق الحسن لا تدل على تفضيل المعطى ولا تسوية فان يكن تفضيل فن دليل ماخر ، وظاهر الشريعة أن المقتول أفضل انتهى ، وما تقدم في سبب النزول غير مجمع عليه ، فقد روى أن طوائف من الصحابة رضى الله تعالى عنهم قالوا : يأنى الله هؤلاء الذين قتلوا قد علمنا ما أعطاهم الله تعالى من الخير ونحن نجاهد معك كما جاهدوا فلنا إن متنا معك فنزلت ، واستدل بعضهم بهذا أيضاً على التسوية ، وقال مجاهد : نزلت في طوائف خرجوا من مكة إلى المدينة للهجرة فتبعهم المشركون وقتلواهم ، وعلى هذا القول ليس المراد من المهاجرة في سبيله تعالى المهاجرة في الجهاد ، وأيا ما كان فهذا ابتداء كلام غير داخل في حيز التفصيل . ويوم ظاهر كلام بعضهم الدخول وأنه تعالى أفراد المهاجرين بالذكر مع دخولهم دخولا أوليا في الذين آمنوا وعملوا الصالحات فتخيلا لشأنهم وهو كما ترى ، ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَخَبِيرُ الرَّاغِبِينَ ٥٨﴾ فإنه جل وعلا يرزق بغير حساب مع أن ما يرزقه قد لا يقدر عليه أحد غيره سبحانه وأن غيره تعالى إنما يرزق ما رزقه هو جل شأنه . واستدل بذلك على أنه قد يقال لغيره تعالى رازق والمراد به معطى ، والأولى عندى أن لا يطلق رازق على غيره تعالى وأن لا يتجاوز عما ورد .

وأما اسناد الفعل إلى غيره تعالى كرزق الأمير الجندى وأرزق فلانا من كذا فهو أهون من اطلاق رازق ولعله مما لا بأس به ، وصرح الراغب بأن الرزاق لا يقال إلا لله تعالى ، والجملة اعتراض تذييل مقرر لما قبله .

وقوله تعالى ﴿لِيُدْخِلْنَهُمْ مُدْخَلَ رِضْوَانِهِ﴾ استئناف مقرر لمضمون قوله سبحانه (ليرزقنهم الله) أو بدل منه مقصود منه تأكيد (و مدخلا) إما اسم مكان أو يد به الجنة كما قال السدي وغيره أو درجات فيها مخصوصة بأولئك المهاجرين كما قيل ، وقيل هو خيمة من درة بيضاء لا فصم فيها ولا وصم لها سبعون ألف مصراع ، أو مصدر ميمي ، وهو على الاحتمال الاول مفعول ثان للدخال وعلى الثاني مفعول مطلق ، ووصفه بـ رضونه على الاحتمالين لما أنهم يرون إذا أدخلوا ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، وقيل على الثاني : إن رضاهم لما أن أدخلاهم من غير مشقة تناههم بل براحة واحترام .

وقرأ أهل المدينة ( مدخلا ) بالفتح والباقون بالضم ﴿وَلِئَلَّهِ لَعَلِّمٌ﴾ بالذى يرزقهم فيعطيهم إياه أو لعليم بأحوالهم وأحوال أعدائهم الذين هاجروا لجهادهم ﴿حَلِيمٌ ٥٩﴾ فلا يعاجل أعداءهم بالعقوبة، وبهذا يظهر مناسبة هذا الوصف لما قبله وفيه أيضا مناسبة لما بعد ﴿ذَلِكَ﴾ قد حقق أمره ﴿وَمَنْ عَاقَبْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ﴾ أى من جازى الجاني بمثل ما جنى به عليه ، وتسمية ما وقع ابتداء عقابا مع أن العقاب كما قال غير واحد جزاء الجنائية لأنه يأتي عقبها وهو في الأصل شئ يأتي عقب شئ للشاطئة أو لأن الابتداء لما كان سببا للجزاء أطلق عليه مجازا مرسلا بعلاقة السببية ، وقال بعض المحققين : يجوز أن يقال : لا مشاكلة ولا مجاز يناء على أن العرف جار على إطلاقه على ما يعذب به وإن لم يكن جزاء جنائية ، و(من) موصولة وجوز أن تكون شرطية سد جواب القسم الآتى مسد جوابها ، والجملة مستأنفة ، والباء في الموضعين قيل للسبب لئلا تذهب أبو البقاء ، وقال الخفاجي : با . ( بمثل ) آية لاسببية لثلاث تكرار مع قوله تعالى ( به ) والمنساق إلى ذهنى القاصر كونها في الموضعين للآلة وفيما ذكره الخفاجي نظر فتأمل .

﴿ثُمَّ يَنْبِئُ عَلَيْهِ﴾ بالمعاودة إلى العقاب ﴿لِيَنْصُرَنَّهُ اللَّهُ﴾ على من بنى عليه لانهالة عن ذكره للاتهام منه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ ٦٠﴾ تعليل للنصرة حيث كانت لمن ارتكب خلاف الأولى من العفو عن الجاني المندوب اليه والمستوجب للدس عند تعالى ولم ينظر في قوله تعالى ( فن عفا وأصلح فاجره على الله . وأن تعفوا أقرب للتقوى . ولن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور ) بأن ذلك لانه لا يلوم على ترك الأولى إذا روى الشريعة وهى عدم العدوان ، وفيه تعريض بمكان أولية العفو لأن ذكر الصفتين يدل على أن هناك شبه جنائية ، وإظهار الاسم الجليل في مقام الاضمار للإشارة إلى أن ذلك من مقتضى الألوهية . وحل الجملة على ما ذكر أحد أوجه ثلاثة ذكرها الزمخشري في بيان مطابقة ذكر العفو والغفور لهذا الموضع . وثانيها أنه دل بذلك على أنه تعالى قادر على العقوبة لانه لا يوصف بالعفو إلا القادر على ضده .

قال في الكشف : فهو أى (إن الله) الخ على هذا أيضا تعليل للنصرة وأن المماقب يستحق فوق ذلك وإنما الاكتفاء بالمثل لمكان عفو الله تعالى وغفرانه سبحانه ، وفيه ادماج أيضا للحث على العفو وهذا وجه وجيه اه ، وثالثها أنه دل بذلك على نفي اللوم على ترك الأولى حسبا قرأولا إلا أن الجملة عليه خبر ثان لقوله تعالى (من عاقب بمثل ما عوقب به) والخبر الآخر قوله تعالى (لينصرنه الله) فيكون قد أخبر عنه بأنه لا يلوم على ترك العفو وأنه ضامن لنصرته في إخلاله ثانيًا بذلك .

وجعل ذلك بعضهم من التقديم والتأخير ولا ضرورة اليه ، وقيل : إن العفو ليس لارتكاب المعاقب خلاف الأولى بل لأن المائلة من كل الوجوه متعسرة فيحتاج للعفو عما وقع فيها وليس بذلك . ونقل الطيبي عن الإمام أن الآية نزلت في قوم مشركين لقوا قوما من المسلمين لليتين بقينا من المحرم فقالوا : إن أصحاب محمد ﷺ يكرهون القتال في الشهر الحرام فاحلوا عليهم فناشدهم المسلمون بأن يكفوا عن القتال فأبوا فقاتلهم فنصر المسلمون ووقع في أنفسهم شئ من القتال في الشهر الحرام فانزل الله تعالى الآية ، ثم قال : فعلى هذا أمر المطابقة ظاهر ويكون أوفق لتأليف النظم ، وذلك أن لفظة (ذلك) فصل للخطاب وقوله تعالى (ومن عاقب) شروع في قصة أخرى لأولئك السادة بعد قوله سبحانه (والذين هاجروا) الآية اه \* .

وتعقب بأن الآية تقتضي ابتداء ثم جزاء ثم بغيا ثم جزاء . والقصة لم تدل عليه إلا أن يجعل ما بينهم من التعادى معاقبة بالمثل ويجعل البغي مناواتهم لقتال المسلمين في الشهر الحرام وهو خلاف الظاهر ، وأما الموافقة لتأليف النظم فعلى ما ذكره غيره أبين لأنه لما ذكر حال المقتولين منهم والميتين منهم قيل الأمر ذلك فيما يرجع إلى حال الآخرة وفيما يرجع إلى حال الدنيا إنهم لهم المنصورون لأنهم بين معاقب وعاف وكلاهما منصوران أما الأول فنصا وأما الثاني فنحنوى الخطاب أعني مفهوم الموافقة ، وفيه وعيد شديد للبغاي وأنه مخذول في الدارين مسلول في قرن من كان في مربة حتى أتته الساعة أو العذاب اه ، وهو كلام رصين ، ولا يكر عليه قولهم : إنه أتى بذلك الاقتضاب فتأمل . وعن الضحاك أن الآية مدنية وهي في القصاص والجراحات \* .

واستدل بها الشافعي على وجوب رعاية المائلة في القصاص ، وعندنا لا قود إلا بالسيف كما جاء في الخبر والمراد به السلاح وخبر «من غرق غرقناه ومن حرق حرقناه» لم يصح وبسليم صحته يحتمل على السياسة ، وينبغي أن يعلم أن المعاقبة بالمثل على الإطلاق غير مشروعة فإن الرجل قد يعاقب بنحو يازاني وقد قالوا : إنه إذا قيل لذلك فقال لا بل أنت زان حد هو والقاتل الأول فليحفظ (ذلك) إشارة إلى النصر المدلول عليه بقوله تعالى (لينصرنه) وهافيه من معنى البعد لا يذان بعلو رتبته ، وقبل لعدم ذكر المشار إليه صريحا ، ومحل الرفع على الابتداء وخبره قوله سبحانه : ﴿بِأَنَّ اللَّهَ يَوْمَ اللَّيْلِ فِي النَّهَارِ وَيُؤْجِ النَّهَارِ فِي اللَّيْلِ﴾ والباء فيه سببية ، والسبب ما دل عليه ما بعد بطريق الزوم أي ذلك النصر كائن لسبب أن الله تعالى شأنه قادر على تغليب بعض مخلوقاته على بعض والمدولة بين الأشياء المتضادة . ومن شأنه ذلك .

وعبر عن ذلك بادخال أحد الملوك في الآخر بأن يزيد فيه ما ينقص من الآخر كما هو الاوفق بالايلاج أو بتحصيل أحدهما في مكان الآخر كما قيل لا بأن يجعل بين كل نهارين ليلا وبين كل ليالين نهارا كما قد توهم لكونه أظهر المواد وأوضحها أو كائن بسبب أنه تعالى خالق الليل والنهار ومصرفهما فلا ينبغي ما جرى فيه ما على أيدي عباده من الخير والشر والبغي والانتصار كما قيل ، وعلى الأول قوله تعالى : ﴿وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ﴾ بكل المسموعات التي من جملتها ما يقول المعاقب ﴿بَصِيرٌ ٦١﴾ بكل المبصرات التي من جملتها ما يقع منه من الأفعال من تمة الحكم لا بد منه إذ لا بد للنصر من القدرة على نصر المظلوم ومن العلم بأنه كذلك ، وعلى الثاني هو تتميم وتأكيده الأول أولى ، وقيل : لا يبعد أن يكون المعنى ذلك النصر بسبب تعاقب الليل والنهار وتناوب الأزمات والأدوار

إلى أن يحى الوقت الذى قدوه الملك الجبار لاتتصار المظلوم وغلبته، وفيه أنه لا يحصل له ما لم يلاحظ قدرة الفاعل لذلك ، وقيل : يجوز أن تكون الإشارة إلى الاتصاف بالعبو والغفران أى ذلك الاتصاف بسبب أنه تعالى لم يؤاخذ الناس بذنوبهم فيجعل الليل والنهار سرمداً فتعطل المصالح، وفيه أنه مع كونه لا يناسب السياق غير ظاهر لاسيما إذا لوحظ عطف قوله تعالى (وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ) على مدخول الباء فيما قبل، نعم الإشارة إلى الاتصاف فى قوله تعالى ﴿ذَلِكَ بَأْنُ اللَّهِ هُوَ الْحَقُّ﴾ فالمعنى ذلك الاتصاف بكمال القدرة الدال عليه قوله تعالى (يولج الليل في النهار) الخ وكمال العلم الدال عليه (سميع بصير) بسبب أن الله تعالى الواجب لذاته الثابت فى نفسه وحده فان وجوب وجوده ووحدته يستلزمان أن يكون سبحانه هو الموجد لسائر المصنوعات ولا بدنى إيجادا لذلك حيث كان على أبداع وجهه وأحكامه من كمال العلم على ما بين فى موضعه ، وقيل : إن وجوب الوجود وحده متكفل بكل كمال حتى الوحدة أو المبنى ذلك الاتصاف بسبب أن الله تعالى الثابت الالهية وحده ولا يصلح لها إلا من كان كمال القدرة كمال العلم ﴿وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ﴾ الها ﴿هُوَ الْبَاطِلُ﴾ أى المدوم فى حد ذاته أو الباطل الالهية، والحصر يحتمل أن يكون غير مراد وإنما جىء به للشاكلة ويحتمل أن يكون مرادا على معنى أن جميع ما يدعون من دونه هو الباطل لا بعضه دون بعض : وقيل هو باعتبار كمال بطلانه وزيادة هو هنا دون ما فى سورة لقمان من نظير هذه الآية لأن ما هنا وقع بين عشر آيات كل آية مؤكدة مرة أو مرتين ولهذا أيضا زيدت اللام فى قوله تعالى الآتى (وإن الله لهُو الغنى الحميد) دون نظيره فى تلك السورة، ويمكن أن يقال تقدم فى هذه السورة ذكر الشيطان فهذا ذكرت هذه الماد كدات بخلاف سورة لقمان فانه لم يتقدم ذكر الشيطان هناك بنحو ما ذكر هنا قاله التيسابورى ، ويجوز أن يكون زيادة (هو) فى هذا الموضع لأن المعلل فيه أزيد منه فى ذلك الموضع فتأمل ﴿وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ﴾ على جميع الأشياء (الكبير ٦٢) عن أن يكون له سبحانه شريك لاشئ أعلى منه تعالى شانا وأكبر سلطانا

وقرأ الحسن (وان ما) بكسر الهمزة ، وقرأ نافع . وابن كثير . وابن عامر . وأبو بكر (تدعون) بالتاء على خطاب المشر كين . وقرأ مجاهد . والبيان . وموسى الاسوارى (يدعون) بالياء التحتية مبنيًا للفعول على أن الواو لما فانه عبارة عن الآلهة وأمر التعبير عنها بما ثم ارجاع ضمير العقلاء اليها ظاهر فلا تغفل ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ﴾ أى من جهة العلو ﴿مَاءً﴾ أى ألم تعلم ذلك، وجوز كون الرؤية بصرية نظرا للام المنزل، والاستفهام للتقرير، وقوله تعالى ﴿فَتَصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَةً﴾ أى فتصير ، وقيل تصبح على حقيقتها والحكم بالنظر إلى بعض الاماكن تمطر السماء فيها ليلا فتصبح الأرض مخضرة، والاول أولى عطف على (أنزل) والقاء مغنية عن الرابط فلا حاجة إلى تقدير بانزاله، والتعقيب عرفى أو حقيقى وهو إما باعتبار الاستعداد الثام للاخضرار أو باعتباره نفسه وهو كما ترى ، وجوز أن تكون القاء المحض السبب فلا تعقيب فيها، والدول عن الماضى إلى المضارع لإفادة بقاء أثر المطر زمانا بعد زمان كما تقول: أنعم على فلان عام كذا فأروح وأغدو شاكرًا له ولوقت: فرحت وغدوت لم يقع ذلك الموقوع أو لاستحضار الصورة البدنية ولم ينصب الفعل فى جواب الاستفهام هنا فى شئ من القراءات فيما نعلم وصرح غير واحد بامتناعه، فى البحر أنه

يتمتع النصب هنا لأن النبي إذا دخل عليه الاستفهام وإن كان يقتضى تقريراً في بعض الكلام هو معامل معاملة النبي المحض في الجواب ألا ترى قوله تعالى (الست بربكم قالوا بلى) وكذلك في الجواب بالفاء إذا أجبت النبي كان على معنيين في كل منهما يتفق الجواب فإذا قلت: ما تأتينا فحدثنا بالنصب فالمعنى ما تأتينا محدثاً إنما تأتينا ولا نتحدث، ويجوز أن يكون المعنى أنك لا تأتينا فكيف تحدثنا فالحديث متف في الحالتين والتقرير بأداة الاستفهام كالنفي المحض في الجواب يثبت ما دخلته همزة الاستفهام وينفي الجواب فيازم من ذلك هنا إثبات الرؤية وانتفاء الاخضرار وهو خلاف المراد، وأيضاً جواب الاستفهام بنعقد منه مع الاستفهام شرط وجزاء ولا يصح أن يقال هنا إن تر إنزال الماء تصبح الأرض مخضرة لأن اخضرارها ليس مترتباً على عليك أوروئك إنما هو مترتب على الانزال اهـ.

وإلى انعكاس المعنى على تقدير النصب ذهب الزمخشري حيث قال: لو نصب الفعل جواباً للاستفهام لأعطى ما هو عكس الغرض لأن إثبات الاخضرار فينقاب بالنصب إلى نفي الاخضرار لكن تعقبه صاحب الفرائد حيث قال: لا وجه لما ذكره صاحب الكشاف ولا يارم المعنى الذى ذكر بل يارم من نصبه أن يكون مشاركا لقوله تعالى (ألم تر) تابعا له ولم يكن تابعا لانزل ويكون مع ناصبه مصدراً معطوفاً على المصدر الذى تضمنه (ألم تر) والتقدير ألم تكن لك رؤية إنزال الماء من السماء وإصباح الأرض مخضرة وهذا غير مراد من الآية بل المراد أن يكون إصباح الأرض مخضرة بانزال الماء فيكون حصول اخضرار الأرض تابعا لانزال معطوفاً عليه اهـ وفيه بحث هـ.

وقال صاحب التفسير في ذلك: إن النصب بتقدير ان وهو علم للاستقبال فيجعل الفعل مترقبا والرفع جزم باخياره وتلخيصه أن الرفع جزم بآياته والنصب ليس جزم بآياته لأنه جزم بنفيه، ولا يفتى أنه إن صح في نفسه لا يطابق معنى الزمخشري، وعلى أبو البقاء امتناع النصب بأمرين، أحدهما انتفاضية المستفهم عنه لما بعد الفاء كما تقدم عن البحر، والثاني أن الاستفهام المذكور بمعنى الخبر فلا يكون له جواب وإلى هذا ذهب الفراء فقال: (ألم تر) خبر كما تقول في الكلام أعلم أن الله تعالى يفعل كذا فيكون كذا، وقال سيبويه: وسألته يعنى الخليل عن قوله تعالى (ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة) فقال هذا واجب وهو تنبيه كأنك قلت: أسمع؟ وفي النسخة الشرقية من الكتاب انبه أنزل الله من السماء ماء فكان كذا وكذا وقال بعض المتأخرين: يجوز أن يعتبر تسبب الفعل عن النبي ثم يعتبر دخول الاستفهام التقريرى فيكون المعنى حصل منك رؤية إنزال الله تعالى الماء فاصباح الأرض مخضرة لأن الاستفهام المذكور الداخلى على النفي يكون في معنى نفى النفي وهو إثبات، فإن قلت: الرؤية لا تكون سبباً لانفيا ولا إثباتا للاخضرار، قلت: الرؤية مقحمة والمقصود هو الانزال أوهى كناية عنه لأنها تلزمه مع أنه يكفى التشبيه بالسبب كما نص عليه الرضى في ما تأتينا فتحدثنا في أحد اعتباريه، واختار هذا في الاستدلال على عدم جواز النصب أن النصب مخلص المضارع للاستقبال اللائق بالجزمية على ما قرر في علم النحو ولا يمكن ذلك في الآية الكريمة كما ترى هـ وبالجملة إن الذى عليه المحققون أن من جوز النصب هنا لم يصب، وأن المعنى المراد عليه ينقلب. وقرئ (مخضرة) بفتح الميم وتخفيف الضاد مثل مبقلة ومجزرة أى ذات خضرة (إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ) أى متفضل على العباد بإيصال

منافعهم اليهم يرفق ومن ذلك ازال الماء من السماء واخضرار الأرض بسببه ﴿خَبِيرٌ﴾ أى علم بدقائق الأمور ومنها مقادير مصالح عبادہ \*

وقال ابن عباس : لطيف بأرزاق عبادہ خبير بما فى قلوبهم من القنوط ، وقال مقاتل : لطيف باستخراج النبات خبير بكيفية خلقه ، وقال الكلبي : لطيف بأفعاله خبير بأعمال عبادہ ، وقال ابن عطية : اللطيف هو المحكم للأمر يرفق ، ونقل الآمدى أنه العالم بالحقائق ، وأنت تعلم أنه المعنى المشهور للخبير ، وفسره بعضهم بالخبر ولا يناسب المقام كتفسير اللطيف بما لا تدرك الحاسة .

﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ خلقا وملاكا تصرفا فاللام الاختصاص التام ﴿وَأِنَّ اللَّهَ لَهُ الْغَنَى﴾ الذى لا يفتقر إلى شئ أصلا ﴿الْحَمِيدُ﴾ الذى حمده بصفاته وأفعاله جميع خلقه قالوا أو حالا \* ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مِمَّا فِي الْأَرْضِ﴾ أى جعل ما فيها من الأشياء مذلة لكم معدة لمنافعكم تصرفون فيها كيف شئتم ، وتقديم الجار والمجرور على المفعول الصريح لما مر غير مرة من الاهتمام بالمقدم والتشويق إلى المؤخر ﴿وَالْفَلَكَ﴾ بالنصب وإسكان اللام . وقرأ ابن مقسم . والكسائي عن الحسن بضمها وهو معطوف على (ما) عطف الخاص على العام تنبيها على غرابة تسخيرها وكثرة منافعها \*

وجوز أن يكون عطفا على الاسم الجليل ، وقوله تعالى ﴿تَجْرَىٰ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ﴾ على الأول حال منه وعلى الثانى خبر لأن وتكون الواو قد عطف على الاسم على الاسم والخبر على الخبر وهو خلاف الظاهر . وفي البحر هو إعراب بعيد عن الفصاحة . وقرأ السلي . والأعرج . وطلحة . وأبو حيوة . والزعفراني (والفلك) بالرفع على الابتداء وما بعده خبره والجملة مستأنفة \*

وجوز أن تكون حالية ، وقيل : يجوز أن يكون الرفع بالعطف على محل أن مع اسمها وهو على طرز العطف على الاسم ﴿وَيَسْكُنُ السَّمَاءُ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ﴾ أى عن أن تقع عليها فالسكلام على حذف حرف الجر وأن وما بعدها في تأويل مصدر منصوب أو مجرور على القولين المشهورين في ذلك ، وجعل بعضهم ذلك في موضع المفعول لأجله بتقدير كراهة أن تقع عند البصريين ، والكوفيون يقدرون ثلثا تقع .

وقال أبو حيان : الظاهر أن (تقع) في موضع نصب بدل اشتغال من السماء أى ويمنع وقوع السماء على الأرض . ورد بأن الامساك بمعنى اللزوم يتعدى بالباء وبمعنى الكف بن وكذا بمعنى الحفظ والبخل كما في تاج المصادر وأما بمعنى المنع فهو غير مشهور . وتعقب بأنه ليس بشئ لأنه مشهور مصرحه في كتب اللغة ، قال الراغب : يقال أمسكت عنه كذا أى منعتة قال تعالى (هل هن بمسكات رحمته) وكنى عن البخل بالامساك اه ، وصرح به الزمخشري . والبيضاوي في تفسير قوله تعالى (إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا) نعم الأظهر هو الإعراب الأول ، والمراد بامساكها عن الوقوع على الأرض حفظ تماسكها بقدرته تعالى بعد أن خلقها متماسكة . وانا قائل . وعدم تعالى إرادته سبحانه بوقوعها قطعا قطعا ، وقيل إمساك تعالى إياها عن ذلك بجعلها محيطة لا ثقيلة ولا خفيفة ، وهذا مبنى على اتحاد السماء والفلك وعلى قول الفلاسفة المشهور

بأن الفلك لا ثقيل ولا خفيف : وبنوا ذلك على زعمهم استحالة قبوله الحركة المستقيمة وفرغوا عليه أنه لا حار ولا بارد ولا رطب ولا يابس ، واستدلوا على استحالة قبوله الحركة المستقيمة بما أبطله المتكلمون في كتبهم . والمعروف من مذهب سلف المسلمين أن السماء غير الفلك وأن لها أطيافا لقوله عليه الصلاة والسلام (أطأت السماء وحق لها أن تنط ما فيها موضع قدم إلا وفيه ملك قائم أو ساجد) وأنها ثقيلة محفوفة عن الوقوع بمحض إرادته سبحانه وقدرته التي لا تتعاصها شيء لا لاستمساكها بذاتها .

وذكر بعض المتكلمين لنفي ذلك أنها مشاركة في الجسمية لساير الاجسام القابلة للبيل الهابط فتقبله كقبول غيرها وللبحث فيه على زعم الفلاسفة مجال ، والتعبير بالمضارع لافادة الاستمرار التجددى أى يسكنها آنا قائما من الوقوع (إلا بأذنه) أى بمشيئته ، والاستثناء مفرغ من أعم الاسباب ، وصح ذلك في المارجب قيل لصحة إرادة العموم أو لكون (يمسك) فيه معنى النفي أى لا يتركها تقع بسبب من الاسباب كزيد مرور الدهور عليها وكفها بما فيها إلا بسبب مشيئته وقوعها ، وقيل : استثناء من أعم الاحوال أى لا يتركها تقع في حال من الاحوال إلا في كونها ملتبسة بمشيئته تعالى ولعل ما ذكرناه أظهر . وفي البحر أن الجار والمجرور متعلق بتقع ، وقال ابن عطية : يحتمل أن يتعلق يمسك لأن الكلام يقتضى بغير عمد ونحوه فكأنه أراد إلا بأذنه فيه يسكنها ولو كان كما قال لكان التركيب بدون إلا انتهى ، ولعمري أن ما قاله ابن عطية لا يقوله من له أدنى روية كما لا يخفى ، ثم انه لا دلالة في الآية على وقوع الاذن بالوقوع ، وقيل فيها إشارة إلى الوقوع وذلك يوم القيامة فان السماء فيه تتشقق وتقع على الأرض ، وأنا ليس في ذهني من الآيات أو الاخبار ما هو صريح في وقوع السماء على الأرض في ذلك اليوم وإنما هي صريحة في المور والانشقاق والطى والتبدل وكل ذلك لا يدل على الوقوع على الأرض فضلا عن أن يكون صريحا فيه ، والظاهر أن المراد بالسماء جنسها الشامل للسموات السبع ، ويؤيده ما أخرجه الطبراني عن ابن عباس قال : إذا أئبت سلطانا مهيبا تخاف أن يسطو بك فقل : الله أكبر الله أكبر من خلقه جميعا الله أكبر مما أخاف وأحذر أعوذ بالله الذى لا إله إلا هو المسك السموات السبع أن يقن على الأرض إلا بأذنه من شر عبدك فلان وجنوده وأنباعه وأشياعه من الجن والإنس لى كن لى جارا من شرهم جل ثناؤك وعز جارك وتبارك اسمك لا إله غيرك ثلاث مرات . والظاهر أيضا أن مساق الآية للامتنان كما جوزه بعضهم ، ويؤيد ذلك قوله تعالى :

(إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَوُّفٌ رَحِيمٌ ٦٥) حيث سخر لهم ما سخر عليهم بالامن بما يحول بينهم وبين الاتنفاع به من وقوع السماء على الأرض ، وقيل حيث هيأ لهم أسباب معاشهم وفتح عليهم أبواب المنافع وأوضح لهم مناهج الاستدلال بالآيات التكوينية والتنزيلية ، وجعل المجلة تعليلية لما في ضمن (ألم تر أن الله سخر) الخ أظهر فيما قلنا ، والرأفة قيل ما تقتضى دره المضار والرحمة قيل ما تقتضى جلب المصالح ولكون دره المضرة أهم من جلب المصلحة قدم رؤف على رحيم ، وفي كل مما امتن به سبحانه دره وجلب ، نعم قيل لمسك السماء عن الوقوع أظهر في الدرر ولتأخير وجه لا يخفى ، وقال بعضهم : الرأفة أبلغ من الرحمة وتقديم (رؤف) للفارقة . وذمب جمع إلى أن الرحمة أعم ولعمله الظاهر ، وتقديم (بالناس) للاهتمام وقيل للفارقة والفصل بين الموضعين عما لا يستحسن (وهو الذى أحياكم) بعد أن كنتم جمادا عناصر ونطفة حسبا فصل في مطلع

السورة الكريمة ﴿ثُمَّ يُبَيِّنُكُمْ﴾ عند مجيء آجالكم ﴿ثُمَّ يُبَيِّنُكُمْ﴾ عند البعث ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ﴾ (٦٦) أى جحد بالنعم مع ظهورها وهذا وصف للجنس بوصف بعض أفرادها ، وقيل المراد بالإنسان الكافر وروى ذلك عن ابن عباس . ومجاهد ، وعن ابن عباس أنه قال : هو الأسود بن عبد الأسد . وأبو جهل . وأبي بن خلف ولعل ذلك على طريق التمثيل • ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ﴾ كلام مستأنف جيء به لجزع معاصريه عليه الصلاة والسلام من أهل الأديان السماوية عن منازعته عليه الصلاة والسلام ببيان حال ما تمسكوا به من الشرائع وإظهار خطيئهم في النظر أى لكل أمة معينة من الأمم الحالية والباقية ﴿جَعَلْنَا﴾ وضعنا وعينا ﴿مَنْسَكًا﴾ أى شريعة خاصة ، وتقديم الجار والمجرور على الفعل للقصر لآلامه أخرى منهم ، والكلام نظير قولك لكل من فاطمة وزينب وهند وحفصة أعطيت ثوبا خاصا إذا كنت أعطيت فاطمة ثوبا أحمر وزينب ثوبا أصفر وهندا ثوبا أسود وحفصة ثوبا أبيض فانه بمعنى لفاطمة أعطيت ثوبا أحمر لا لأخرى من أخواتها ولزینب أعطيت ثوبا أصفر لا لأخرى منهم وهكذا ، وحاصل المعنى هنا عينا كل شريعة لآمة معينة من الأمم بحيث لا تتخطى أمة منهم شريعتها المعينة لها إلى شريعة أخرى لاستقلالها ولا اشتراكا ، وقوله تعالى ﴿ثُمَّ نَأْسُكُوهُ﴾ صفة لمنسكا مؤكدة للقصر ، والضمير لكل أمة باعتبار خصوصها أى تلك الآمة المعينة ناسكون به وعاملون لا أمة أخرى ؛ فالآمة التي كانت من مبعث موسى إلى مبعث عيسى عليهما السلام منسكهم ما في التوراة هم عاملون به لا غيرهم ، والتي كانت من مبعث عيسى عليه السلام إلى مبعث نبينا ﷺ منسكهم ما في الانجيل هم عاملون به لا غيرهم ، وأما الآمة الموجودة عند مبعث النبي ﷺ ومن بعدهم من الموجودين إلى يوم القيامة فهم أمة واحدة منسكهم ما في القرآن ليس إلا ، والفاء في قوله سبحانه ﴿فَلَا يَنَازَعُكَ فِي الْأُمْرِ﴾ أى أمر الدين لترتيب النهي على ما قبلها فان تعيذه تعالى لكل أمة من الأمم التي من جعلها آمة عليه الصلاة والسلام شريعة مستقلة بحيث لا تتخطى أمة منهم ما عين لها موجب لطاعة هؤلاء له ﷺ وعدم منازعتهم إياه في أمر الدين زعماء منهم أن شريعتهم ما عين لأبايهم ما في التوراة والانجيل فان ذلك شريعة لمن مضى قبل انتساخه وهؤلاء أمة مستقلة شريعتهم ما في القرآن فحسب ، والظاهر أن المراد تنبيههم حقيقة عن النزاع في ذلك • واختار بعضهم كونه كناية عن نهيهم ﷺ عن الالتفات إلى نزاعهم المبني على زعمهم المذكور لانه أنسب بقوله تعالى الآتي (وادع) الخ ، وأمر الانسبية عليه ظاهر إلا أنه في نفسه خلاف الظاهر ، وقال الزجاج : هو نهي له عليه الصلاة والسلام عن منازعتهم كما تقول : لا يضاربك زيد أى لا تضارب به وذلك بطريق الكناية ، وهذا إنما يجوز على ما قيل وبحيث فيه في باب المفاعلة للتلزام فلا يجوز في مثل لا يضربك زيد أن تريد لا تضربه •

وتعقب بأنه لا يساعده المقام . وقرئ ( فلا يَنَازَعُكَ ) بالنون الحفيفة . وقرأ أبو مجلز . ولاحق بن حميد ( فلا يَنَازَعُكَ ) بكسر الزاى على أنه من النزع بمعنى الجذب كما في البحر ، والمضى كما قال ابن جنى فلا يستخفك عن دينك إلى أديانهم فتكون بصورة المتزوع عن شيء إلى غيره • وفي الكشف أن المعنى أثبت في دينك ثباتا لا يطعمون أن يحدبوك ليزيلوك عنه ، والمراد زيادة

التثنية له عليه الصلاة والسلام بما يبيح حميته ويلهب غضبه لله تعالى ولدينه ومثله كثير في القرآن •  
وقال الزجاج : هو من نازعته فززعته أنزعته أى غلبته ، فالمعنى لا يغلبتك في المنازعة والمراد بها منازعة  
الجدال يعنى أن ذلك من باب المغالبة ، لكن أنت تعلم أنها عند الجمهور تقال في كل فعل فاعلته ففعلته أفعله  
يصم العين ولا تكسر إلا شذوذاً ، وزعم الكسائي ورده العلماء أن ما كان عينه أو لامه حرف حلق لا يضم بل  
يترك على ما كان عليه فيكون ما هنا على توجيه الزواج شاذاً عند الجمهور •

وقال سيديويه : كما في المفصل وليس في كل شيء يكون هذا أى باب المغالبة ألا ترى أنك تقول : (١)  
نازعنى فززعته استغنى عنه بغلبته ، ثم إن المراد من لا يغلبتك في المنازعة لا تقصر في منازعتهم حتى يغلبوك فيها ،  
وفيه مبالغة في التثنية فليس هناك نهى له صلى الله تعالى عليه وسلم عن فعل غيره ، وهذا وما ذكرنا من تفسير  
المنسك بالشريعة هو رواية عطاء عن ابن عباس واختاره القفال ، وقال الامام : هو الاقرب ، وقيل : هو مصدر  
بمعنى النسك أى العبادة ، قال ابن عطية : يعطى ذلك (هم ناسكوه) وقيل : هو اسم زمان ، وقيل : اسم  
مكان ، وكان الظاهر ناسكون فيه إلا أنه اتسع في ذلك ، وقال مجاهد : هو الذبح •

وأخرج ذلك الحاكم وصححه . والبيهقي في الشعب غن على بن الحسن رضى الله تعالى عنها ؛ وابن أبي حاتم  
عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها . وعبد بن حميد عن عكرمة ، وجعل ضمير (ينازعك) للمشركين ، والامر  
المتنازع فيه أمر الذبائح لما ذكر من أن الآية نزلت بسبب قول الخزاعيين بديل بن ورقاء . وبشر بن سفيان .  
ويزيد بن خنيس المؤمنين ما لكم تأكلون ماقتلهم ولا تأكلون ماقتل الله تعالى . ومنهم من اقتصر على جعل محل  
النزاع أمر النساءك وجعله عبارة عن قول الخزاعيين المذكور . وتعقبه شيخ الاسلام بأنه مما لا سبيل إليه  
أصلاً كيف لا وأنه يستدعى أن يكون أكل الميتة وسائر ما يدين به المشركون من الأباطيل من المناسك التي  
جعلها الله تعالى لبعض الأمم ولا يرتاب في بطلانها عاقل . وأجيب بأن المعنى عليه لا ينازعك المشركون في  
أمر النساءك فانه لكل أمة شريعة شرعناها وأعلمناك بها فكيف ينازعون بما ليس له عين ولا أثر فيها ، وقيل :  
المعنى عليه لا تلتفت الى نزاع المشركين في أمر الذبائح فانا جعلنا لكل أمة من أهل الأديان ذبحاً ما ذبحوه •  
وحاصله لا تلتفت الى ذلك فان الذبح شرع قديم للامم غير مختص بأمتك وهذا مما لا شك في صحته ، ومن قال  
بصحته الآثار وعض عليها بالنواجذ لا يكاد يجد أولى منه في بيان حاصل الآية على ما تقتضيه ، ومن لم يكن  
كذلك ورأى أن الآية متى احتملت معنى جزلاً لا يحذور فيه قبل به وإن لم يذكره أحد من السلف فعليه بما  
ذكرناه أولاً في تفسير الآية ، وأياما كان الظاهر أنه انما لم تعطف هذه الجملة كما عطف قوله تعالى (ولكل  
أمة جعلنا منسكاً لذكرها) الخ لضعف الجامع بينها وبين ما تقدمه من الآيات بخلاف ذلك . وفي الكشف  
بياناً لكلام الكشف في توجيه العطف هناك وتركه هنا أن الجامع هناك قوى مقتض للعطف فان قوله تعالى  
(لكم فيها) أى في الشعائر منافع دينية ودنيوية كوجوب نحرها منتهية الى البيت العتيق كالاعادة لما في قوله  
تعالى (ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات) الا أن فيه تخصيصاً بالمخاطبين لعطف عليه  
(ولكل أمة جعلنا منسكاً) للذكر لتتم الاعادة والغرض من هذا الاسلوب أن يبين أنه شرع قديم وأنه

لم يزل متصنا لمنافع جلية في الدارين ، وأما فيما نحن فيه فإين حديث النسائك من حديث تعداد الآيات والنعمة الدالة على كمال العلم والقدرة والحكمة والرحمة ، ولعمري أن شرعية النسائك لكل أمة وإن كانت من الرحمة والنعمة لكن النظر الى المجانسة بين النعم وما سبق له الكلام فالحالة مقتضية للقطع ، وذكره هنا لهذه المناسبة على نحو خفي ضيقاه ، وهو حسن وظاهره تفسير النسك بالذبح .

وذكر الطائي أن ما تقدم عطف على قوله تعالى ( ومن يعظم شعائر الله ) الخ وهو من تنمة الكلام مع المؤمنين أى الامر ذلك والمطلوب تعظيم شعائر الله تعالى وليس هذا ما يختص بكاذ كل أمة مخصوصة بنسك وعبادة . وهذه الآية مقدمة نهى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عما يوجب نزاع القوم تسلياً له وتعظيم لأموره حيث جعل أمره منسكاً وديننا يعنى شأئك وشأن أمثالك من الانبياء والمرسلين عليهم السلام ترك المنازعة مع الجهال وتمكينهم من المناظرة المؤدية الى النزاع وملازمة الدعوة الى التوحيد أو لكل أمة من الأمم الحالية المعاصرة جعلنا طريقاً وديننا هم ناسكوه فلا ينازعنك هؤلاء المجادلة . سعى دأبهم نسكاً لايحابهم ذلك على أنفسهم واستمرارهم عليه تهكماً بهم ومسلاة لرسوله صلى الله تعالى عليه وسلم بما كان باقى منهم ، وأما اتصاله بما سبق من الآيات فإن قوله تعالى ( ولا يزل الذين كفروا في مرة منه ) يوجب القلق عن انذار القوم والاياس منهم ومتاركتهم والآيات المتخللة كالتأكيد لمعنى التسليية فبى . بقوله تعالى ( لكل أمة جعلنا منسكاً هم ناسكوه فلا ينازعنك ) تحريضا له عليه الصلاة والسلام على التامس بالانبياء السالفة في مناركة القوم والامساك عن مجادلتهم بعد الاياس من ايمانهم وينصره قوله تعالى ( الله يحكم بينهم يوم القيامة ) فالربط على طريقة الاستئناف وهو أقوى من الربط اللفظى . والذي يدور عليه قطب هذه السورة الكريمة الكلام فى مجادلة القوم ومعانديهم والنهى عليهم بشدة شكيتهم الا ترى كيف افتتحها بقوله سبحانه ( ومن الناس من يجادل فى الله ) وكررها وجعلها أصلاً للمعنى المهمة به وكما شرع فى أمر كر اليه تثبيتاً لقلب الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ومسلاة لصدرة الشريف عليه الصلاة والسلام فلا يقال : إن هذه الآية واقعة مع أباعد عن معناها انتهى ، ولعمري أنه أبعد عن ربوع التحقيق وفسر الآية الكريمة بما لا يليق . وقد تعقب فى الكشف اتصاله بما ذكر بأنه لاوجه له فقد تخلل ما لا يصلح لتأكيد معنى التسليية المذكورة أعنى قوله تعالى ( ومن عاقب ) الآيات لاسيما على ما أثره من جعلها فى المقالتين فى الشهر الحرام ولو سلم فلا مدخل للاستئناف وهو تمهيد لما بعده أعنى قوله تعالى ( فلا ينازعنك ) الخ ، وأما قوله والذي يدور عليه الخ فهو مسلم وهو عليه لاله فتأمل والله تعالى الموفق للصواب .

( وَادْعُ ) أى وادع هؤلاء المازعين أو الناس كافة على أنهم داخلون فيهم دخولا أولياً ( الى ربك ) الى توحيد وعبادته حسبما بين فى منسكهم وشريعتهم ( إِنَّكَ لَمَعْلَى هُدًى ) أى طريق موصل الى الحق ففيه استعارة مكنية وتخييليتها على ، وقوله تعالى ( مستقيم ٦٧ ) أى سوى أو أحدهما تخييل والآخر ترشيع ، ثم المراد بهذا الطريق إما الدين والشرعية أو أدلتها ، والجملة استئناف فى موضوع التعليل . ( وَإِنْ جَادَلُوكَ ) فى أمر الدين وقد ظهر الحق ولزمت الحجة ( فَقُلْ ) لهم على سبيل الوعيد

﴿اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ٦٨﴾ من الأباطيل التي من جملتها المجادلة فمجازيكم عليها ، وهذا إن أريد به المودعة كما جزم به أبو حيان فهو منسوخ بآية القتال ﴿اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ﴾ تسليته له صلى الله تعالى عليه وسلم ، والخطاب عام للفرقيين المؤمنين والكافرين وليس مخصوصا بالكافرين كالذي قبله ولا دخلا في حيز القول ، وجوز أن يكون دخلا فيه على التغليب أي الله يفصل بين المؤمنين منكم والكافرين ﴿يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ بالثواب والعقاب كما فصل في الدنيا بثبوت حجج الحق دون المبطل ﴿فَيَا كُفَّكُمْ فِيهِ تَخْتَلَفُونَ ٦٩﴾ أي من أمر الدين ، وقيل الجدل والاختلاف في أمر الذبائح ، ومعنى الاختلاف ذهاب كل إلى خلاف مذهب إليه الآخر .  
﴿الَّذِينَ تَعْلَمُ﴾ استئناف مقرر لمضمون ما قبله ، والاستفهام للتقرير أي قد علمت ﴿أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ فلا يخفى عليه شيء من الأشياء التي من جملتها أقوال الكفرة وأعمالهم ﴿إِنَّ ذَلِكَ﴾ أي ما في السماء والأرض (في كتاب) هو كما روى عن ابن عباس اللوح المحفوظ ، وذكر رضي الله تعالى عنه أن طوله مسيرة مائة عام وأنه كتب فيه ما هو وكان في علم الله تعالى إلى يوم القيامة ، وأنكر ذلك أبو مسلم وقال : المراد من الكتاب الحفظ والضبط أي أن ذلك محفوظ عنده تعالى ، والجمهور على خلافه ، والمراد من الآية أيضا تسليته عليه الصلاة والسلام كأنه قيل إن الله يعلم الخ فلا يهتك أمرهم مع علمنا به وحفظنا له ﴿إِنَّ ذَلِكَ﴾ أي ما ذكر من العلم والاحاطة بما في السما والأرض وكتبه في اللوح والحكم بينكم ، وقيل (ذلك) إشارة إلى الحكم فقط ، وقيل إلى العلم فقط ، وقيل إلى كتب ذلك في اللوح ، ولعل كونه إشارة إلى الثلاثة بتأويل ما ذكر أولي ﴿عَلَى اللَّهِ يَسِيرُ ٧٠﴾ فإن علمه وقدرته جل جلاله مقتضى ذاته فلا يخفى عليه شيء ولا يعسر عليه مقدور ، وتقديم الجار والمجرور لمناسبة رؤس الآي أو لفصل أي يسير عليه جل وعلا لا على غيره ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ حكاية لبعض أباطيل المشركين وأحوالهم الدالة على كمال سخافة عقولهم وركاكة آرائهم وهي بناء أمرهم على غير مبنى دليل سمعي أو عقلي وإعراضهم عما ألقي اليهم من سلطان بين هو أساس الدين أي يعبدون متجاوزين عبادة الله تعالى ﴿مَا لَهُمْ بِهِ﴾ أي بجواز عبادته ﴿سُلْطَانًا﴾ أي حجة ، والتشكيك للتقليل ، وهذا إشارة إلى الدليل السمعي الحاصل من جهة الوحي •

وقوله سبحانه ﴿وَمَا لَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ إشارة إلى الدليل العقلي أي ما ليس لهم بجواز عبادته علم من ضرورة العقل أو استدلاله ، والحاصل يعبدون من دون الله ما لا دليل من جهة السمع ولا من جهة العقل على جواز عبادته ، وتقديم الدليل السمعي لأن الاستناد في أكثر العبادات إليه مع أن التمسك به في هذا المقام أرجى في الخلاص إن حصل لوم من التمسك بالدليل العقلي ، وإن شككت فارجع إلى نفسك فيما إذا لملك شخص على فعل فأنك تجد ما مثله إلى الجواب بأن فعلت كذا لأنك أخبرتني برضائك بأن أفعله أكثر من ميلها إلى الجواب بأن فعلته لقيام الدليل العقلي وهو كذا على رضاك به وإنكار ذلك مكابرة ، وقد يقال : إنما قدم هنا ما يشير إلى الدليل السمعي لأنه إشارة إلى دليل سمعي يدل على جواز تلك العبادة منزل من جهته تعالى غير مقيد بقيد بخلاف ما يشير إلى الدليل العقلي فإن فيه إشارة إلى دليل عقلي خاص بهم ، وحاصله أن التقديم والتأخير للاطلاق

والتعقيد وإن لم يكن شئ واحد فافهم ، وقال العلامة الطيبي : في اختصاص الدليل السمعي بالسلطان والتنزيل ومقابلة بالعلم دليل واضح على أن الدليل السمعي هو الحججة القاطعة وله القهر والغلبة وعند ظهوره تضمحل الآراء وتلاشى الأقيسة ومن عكس ضل الطريق وحرم التوفيق وبقي متزلزلا في ورطات الشبه ؛ وإن شئت فانظر إلى التنكير في (سلطانا. وعلم) وقسمها على قول الشاعر :

له حاجب في كل أمر يشينه وليس له عن طالب العرف حاجب

لتعلم الفرق إلى آخر ما قال ، ومنه يعلم وجه للتقديم واحتمال آخر في تنوين (سلطانا) غير ما قدمنا ، وظاهره أن الدليل السمعي يفيد اليقين مطلقا وأنه مقدم على الدليل العقلي ، ومذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة أنه لا يفيد اليقين مطلقا لتوقف ذلك على أمور ظاهريّة فتشكون دلالاته أيضا ظنيّة لأن الفرع لا يزيد على الأصل في القوة ، والحق أنه قد يفيد اليقين في الشرعيات دون العقليات بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات \* وذكر الفاضل الرومي في حواشيه على شرح المواظف بعد بحث أن الحق أنه قد يفيد اليقين في العقليات أيضا وأما أنه مقدم على الدليل العقلي فالذي عليه علماءنا خلافا ، وأنه متى عارض الدليل العقلي الدليل السمعي وجب تأويل الدليل السمعي إلى ما لا يعارضه الدليل العقلي إذ لا يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ، وتقديم السمع على العقل إبطال للأصل بالفرع وفيه إبطال للفرع وإذا أدى إثبات الشئ إلى إبطاله كان مناقضا لنفسه وكان باطلا لكن ظاهر كلام محي الدين ابن العربي قدس سره في مواضع من فتوحاته القول بأنه مقدم . ومن ذلك قوله في الباب الثلاثمائة والثمانية والخمسين من آيات :

كل علم يشهد الشرع له هو علم فيه فلتعصم  
وإذا خالفه العقل فقل طورك الزم ما لكم فيه قدم

وقوله في الباب الأربعمائة والاثنتين والسبعين :

على السمع عوننا فكنا أولى النهي ولا علم فيما لا يكون عن السمع

إلى غير ذلك وهو كأكثر كلامه من وراء طور العقل ﴿ وَمَا لِلظَّالِمِينَ ﴾ أي وما لهم إلا أنه عدل إلى الظاهر تسجيلا عليهم بالظلم مع تحليل الحكم به ، وجوز أن لا يكون هناك عدول ، والمراد ما يعمهم وغيرهم ودخولهم أولى ، و ( من ) في قوله تعالى ﴿ مِنْ نَصِيرٍ ۖ ﴾ سيف خطيب ، والمراد أن لا يكون لهم بسبب ظلمهم من يساعدهم في الدنيا بنصرة مذهبهم وتقرير رأيهم ودفع ما يخالفه وفي الآخرة بدفع العذاب عنهم \* ﴿ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا ﴾ عطف على (يعبدون) وما بينهما اعتراض ، وصيغة المضارع للدلالة على الاستمرار التجديدي ، وقوله تعالى ﴿ يَبْنَاتُ ﴾ حال من الآيات أي واضحات الدلالة على العقائد الحقّة والاحكام الصادقة أو على بطلان ما هم عليه من عبادة غير الله تعالى ﴿ تَعْرِفُ فِي وُجُوهِ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ أي في وجوههم ، والعدول على نحو ما تقدم ، والخطاب إما لسيد المخاطبين ﷺ أو لمن يصح أن يعرف كائنا من كان ﴿ الْمُتَنَكَّرُ ﴾ أي الإنكار على أنه مصدر ميمي ، والمراد علامة الإنكار أو الأمر المستقيم من التجهم والبسور والهيئات الدالة على ما يقصدونه وهو الأنسب بقوله تعالى : ﴿ يَكُونُونَ سَبْطُونَ بِالَّذِينَ يَتْلُونَ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا ﴾

أى يشون ويبتشون بهم من فرط الغيظ والغضب لأباطيل أخذوها تقليداً ، ولا يخفى ما فى ذلك من الجهالة العظيمة ، وكان المراد أنهم طول دهرهم يقاربون ذلك وإلا فقد سطوا فى بعض الأوقات ببعض الصحابة التالين كما فى البحر ، والجملة فى موقع الحال من المضاف اليه ، وجوز أن يكون من الوجوه على أن المراد بها أصحابها وليس بالوجه •

وقرأ عيسى بن عمر (يعرف) بالبناء للمفعول (المنكر) بالرفع (قُلْ) على وجه الوعيد والتفريع (أَفَأَنْتُمْ) أى أخاطبكم أو أستمعون فأخبركم (بَشَرٌ مِّنْ ذَٰلِكُمْ) الذى فيكم من غيظكم على التالين و سطوكم عليهم أو عما أصابكم من الضرر بسبب ما تلى عليكم (النَّارُ) أى هو أو هى النار على أنه خبر مبتداً محذوف والجملة جواب لسؤال المقدر كأنه قيل : ما هو ؟ وقيل هو مبتداً خبره قوله تعالى :

(وَعَدَآ اَللهُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا) وهو على الوجه الاول جملة مستأنفة ، وجوز أن يكون خبراً بعد خبره •  
وقرأ ابن أبى عبله ، وابراهيم بن يوسف عن الأعشى . وزيد بن على رضى الله تعالى عنهما (النار) بالنصب على الاختصاص ، وجملة (وعدها) النع مستأنفة أو حال من (النار) بتقدير قد أبدونه على الخلاف ، ولم يجوزوا فى قراءة الرفع الحالية على الأعراب الاول إذ ليس فى الجملة ما يصح عمله فى الحالة وجوز فى النصب أن يكون من باب الاشتغال وتكون الجملة حينئذ مفسرة . وقرأ ابن أبى إسحق ، وابراهيم بن نوح عن قتيبة (النار) بالجر على الابدال من شر ، وفى الجملة احتمالاً للاستئناف والحالية ، والظاهر معنى أن يكون الضمير فى (وعدها) هو المفعول الثانى والاول الموصول أى وعد الذين كفروا إياها ، والظاهر لفظاً أن يكون المفعول الاول والثانى الموصول كأن النار وعدت بالكفار لتأكلهم (وَبَشِّرِ الصَّٰمِرِيْنَ ٧٢) النار

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ) أى بين لكم حال مستغربة وأقصة بديمة راققة حقيقة بأن تسمى مثلاً وتسير فى الأمصار والأعصار ، وغير عن بيان ذلك بلفظ الماضى لتحقيق الوقوع ، ومعنى المثل فى الأصل المثل ثم خص بمأشبه به ورده من الكلام فصار حقيقة ثم استعير لما ذكر ، وقيل المثل على حقيقته (وضرب) بمعنى جعل أى جعل الله سبحانه شبه فى استحقاق العبادة وحكى ذلك عن الأخفش ، والكلام متصل بقوله تعالى (ويعبدون من دون الله مالم ينزل به سلطاناً) (فَاسْتَمْعُوا لَهُ) أى للمثل نفسه استماع تدبر وتفكر أو لاجله ما أقول فقوله تعالى : (إِنَّ الَّذِيْنَ تَدْعُوْنَ مِّنْ دُونِ اللَّهِ) إلى ماخره بيان للمثل وتفسير له على الاول وتعليل لبطلان جعلهم معبوداتهم الباطلة مثلاً لله تعالى شأنه فى استحقاق العبادة على الثانى ، ومنهم من جعله على ما ذكرنا وعلى ما حكى عن الأخفش تفسيراً أماغلى الاول فللمثل نفسه بمعناه المجازى وأماغلى الثانى فلحال المثل بمعناه الحقيقى ، فإن المعنى جعل الكفار لله مثلاً فاستمعوا لحاله وما يقال فيه ، والحق الذى لا ينكره إلا مكابر أن تفسير الآية بما حكى فيه عدول عن المتبادر •

والظاهر أن الخطاب فى (يا أيها الناس) لجميع المكلفين لكن الخطاب فى (تدعون) للكفار . واستظهر بعضهم كون الخطاب فى الموضوعين للكفار والدليل على خصوص الاول الثانى ، وقيل هو فى الاول للمؤمنين ناداهم سبحانه ليبين لهم خطأ الكافرين ، وقيل هو فى الموضوعين عام وأنه فى الثانى كما فى قولك : أتم يا بنى تميم

قلتم فلانا وفيه بحث .

وقرأ الحسن . ويعقوب . وهرون . والحفاف . ومحبوب عن أبي عمرو (يدعون) بالياء التحتية مبنيًا للفاعل كما في قراءة الجمهور . وقرأ الباقى . وموسى الأسوارى (يدعون) بالياء من تحت أيضا مبنيًا للفعول ، والراجع للموصول على القراءتين السابقتين محذوف ﴿لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا﴾ أى لا يقدرّون على خلقه مع صفه وحقارته ، ويدل على أن المراد نفي القدرة السابق مع قوله تعالى : ﴿وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ أى خلقه فان العرف قاض بأنه لا يقال : لن يحمل الزيدون كذا ولو اجتمعوا لحله إلا إذا أريد نفي القدرة على الحل ، وقيل جاء ذلك من النفي بلن فانها مفيدة لنفى مؤكدة تقتل على منافاة بين المنفى وهو الخلق والمنفى عنه وهو المعبودات الباطلة فتفيد عدم قدرتها عليه ، والظاهر أن هذا لا يستغنى عن معونة المقام أيضا ، وأنت تعلم أن فى إفادة لن النفى المؤكد خلافاً ، فذهب الزحشرى إلى إفادتها ذلك وأن تأكيذ النفى هنا للدلالة على أن خالق الذباب منهم مستحيل وقال فى انمؤذجه بافادتها التأييد .

وذهب الجمهور وقال أبو حيان : هو الصحيح إلى عدم إفادتها ذلك وهى عندهم أخت للنفى المستقبل عند الإطلاق بدون دلالة على تأكيذ أو تأييد وأنه إذا فهم فهو من خارج وبواسطة القرائن وقد يفهم كذلك مع كون النفى بلا فلو قيل هنا لا يخلقون ذبابا ولو اجتمعوا له لفهم ذلك ، ويقولون فى كل ما يستدل به الزحشرى لمدهاء : إن الافادة فيه من خارج ولا يسلّمون أنها منى وإن يستطیع إثباته أبداً ، والاتصاف به بأن سيفعل فى قوة مطلقة عامة ولن يفعل نقيضه فيكون فى قوة الدائمة المطلقة ولا يتأتى ذلك إلا بإفادة لن التأييد ليس بشئ أصلاً كما لا يخفى ، وكان الذى أوقع الزحشرى فى الغفلة فقال ما قال اعتياداً على ما لا يتنقض دليلاً لشدة التعصب لمذهبه الباطل واعتقاده العاطل نسأل الله تعالى أن يحفظنا من الخذلان ، والذباب اسم جنس ويجمع على أذبة وذبان بكسر الهمزة والفتح ، وحكى فى البحر ضمها فى ذبان أيضا ، وهو مأخوذ من الذب أى الطرد والدفع أو من الذب بمعنى الاختلاف أى الذهاب والعود وهو أنسب بحال الذباب لما فيه من الاختلاف حتى قيل : إنه منحوت من ذب أب أى طرد فرجع ، وجواب (لو) محذوف لدلالة ما قبله عليه ، والجملة معطوفة على شرطية أخرى محذوفة ثقة بدلالة هذه عليها أى لو لم يجتمعوا له ويتعاونوا عليه لن يخلقوه ولو اجتمعوا له وتعاونوا عليه لن يخلقوا وهمافى موضع الحال كأنه قيل : لن يخلقوا ذبابا على كل حال .

وقال بعضهم : الوال للحال (ولو اجتمعوا له) مجزأه حال ، وقال آخرون : إن (لو) هنا تحتاج إلى جواب لأنها انسلخت عن معنى الشرطية وتمحضت للدلالة على الفرض والتقدير ، والمعنى لن يخلقوا ذبابا مفروضا اجتماعهم ﴿وَأَنْ يَسْأَلَهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا﴾ بيان لعجزهم عن أمر ، آخر دون الخلق أى وإن يأخذ الذباب منها شيئا ﴿لَا يَسْتَنْفِذُوهُ مِنْهُ﴾ أى لا يقدرّوا على استنقاذه منه مع غاية ضعفه .

والظاهر أن استنفذ بمعنى نفذ ، وفى الآية من تجهيلهم فى إثرا اكهم بالله تعالى القادر على جميع الممكنات المنفرد بإيجاد كافة الموجدات بحجزة لا تقدر على خلق أقل الأحياء ، وأذلها ولو اجتمعوا له ولا على استنفاد

ما يختطفه منهم ما لا يخفى . والآية وإن كانت نازلة في الأصنام فقد كانوا كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما يطلونها بالزعفران ورؤسها بالعسل وينلقون عليها فيدخل الذباب من الكوى فيأكله ، وقيل : كانوا يضمخونها بأنواع الطيب فكان الذباب يذهب بذلك إلا أن الحكم عام لسائر المعبودات الباطلة .

(ضَعَفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ ٧٣) تذييل لما قبل اخبار أو تعجب والطالب عابد غير الله تعالى والمطلوب الآلهة كما روى عن السدى . والضحاك ، وكون عابد ذلك طالبا لدعائه اياه واعتقاده نفعه ، وضعفه لطلبه النفع من غير جهته ، وكون الآخر مطلوبا ظاهراً كضعفه ، وقيل الطالب الذباب يطلب ما يسلبه عن الآلهة والمطلوب الآلهة على معنى المطلوب منه ما يسلب .

وروى ابن مردويه . وابن جرير . وابن المنذر عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما واختاره الزمخشري أن الطالب الأصنام والمطلوب الذباب ، وفي هذا التذييل حينئذ ايام التسوية وتحقيق أن الطالب أضعف لأنه قدم عليه أن هذا الخلق الأقل هو السالب وذلك طالب خاب عن طلبته ولما جعل السلب المسلوب لهم وأجرام مجرى العقلاء أثبت لهم طالبا ولما بين أنهم أضعف من أذل الحيوانات نبه به على مكان التسليم بذلك . ومن الناس من اختار الأول لأنه أنسب بالسياق إذ هو لتجليلهم وتعظيمهم المهتم فناسب ارادتهم وآلهتهم من هذا التذييل .

(مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ) قال الحسن . والقرءاء : أى ما عظموه سبحانه حق تعظيمه فان تعظيمه تعالى حق تعظيمه أن يوصف بما يوصف به نفسه ويبعد كما أمر أن يعبد وهؤلاء لم يفعلوا ذلك فانهم عبدوا من دونه من لا يصلح للعبادة أصلا وفي ذلك وصفه سبحانه بما نزه عنه سبحانه من ثبوت شرك له عز وجل . وقال الأخفش : أى ما عرفوه حق معرفته فان معرفته تعالى حق معرفته التصديق به سبحانه موصوفا بما وصف به نفسه وهؤلاء لم يصدقوا به كذلك لشركهم به وعبادتهم من دونه من سمعت حاله ، وقيل : حق المعرفة أن يعرف سبحانه بكنهه وهذا هو المراد في قوله عليه الصلاة والسلام «سبحانك ما عرفناك حق معرفتك» . وأنت تعلم أن الظاهر أن قوله تعالى (ماقدروا) الخ اخبار عن المشركين وذم لهم ومتى كان المراد منه نفى المعرفة بالكنه كان الأمر مشتركا بينهم وبين الموحدين فان المعرفة بالكنه لم تقع لأحد من الموحدين أيضا عند المحققين ويشير الى ذلك الخبر المذكور لدلالته على عدم حصولها لأهل الانبياء عليه وعليلهم الصلاة والسلام واذا لم تحصل له ﷺ فعدم حصولها لغيره بالطريق الأولى ، واحتمال حمل المعرفة المنفية فيه على اكتناه الصفات لا يخفى حاله ، وكذا احتمال حصول المعرفة بالكنه له عليه الصلاة والسلام بعد الاخبار المذكور ، وقوله ﷺ (تفكروا في آلاء الله تعالى ولا تمكروا في ذاته فانكم لن تقدروا قدره) .

والظاهر عموم الحكم دون اختصاصه بالمخاطبين إذ ذاك ، وقول الصديق الأكبر رضى الله تعالى عنه : المعجز عن درك الادراك إدراك ، وقول على كرم الله تعالى وجهه مما لا يبتأ : والبحث عن سر ذات الله إشراك بل قال حجة الاسلام الغزالي . وشيخه إمام الحرمين . والصوفية . والفلاسفة بامتناع معرفته سبحانه بالكنه . ونقل عن ارسطو أنه قال في ذلك : كما تعترى العين عند التحديق في جرم الشمس ظلمة . وكدورة تتمتعها عن تمام الابصار كذلك تعترى العقل عند إرادة اكتناه ذاته تعالى حيرة ودعشة تمنعه عن اكتناهاه سبحانه .

ولا يخفى أنه لا يصح برهاننا للامتناع وغاية ما يقال: إنه خطابي لا يحصل به إلا الظن الغير الكافي في مثل هذا المطلب ، ومثله الاستدلال بأن جميع النفوس المجردة البشرية وغيرها مهذبة كانت أو لأنقص تجرداً وتنزهاً من الواجب تعالى والانقص يتمتع له اكتناه من هو أشد تجرداً وتنزهاً منه كامتناع اكتناه الماديات للجردات ، وكذا الاستدلال بكونه تعالى أقرب إلينا من حبل الوريد فيمتنع إدراكه كما يتمتع إدراك البصر ما اتصل به ، وأحسن من ذلك كله ما قيل : إن معرفة كنهه ليست بديهية بالضرورة بالنسبة إلى شخص وإلى وقت فلا تحصل لأحد في وقت بالضرورة فتكون كسبية والكسب إما محد تام أو ناقص وهو محال مستلزم لتركب الواجب لوجوب تركيب الحد من الجنس القريب أو البعيد ومن الفصل مع أن الحد الناقص لا يفيد الكنه ، وأما الحد البسيط بمفرد فحال بداهة فإن ذلك المفرد إن كان عين ذاته يلزم توقف معرفة الشيء على معرفة نفسه من غير مغايرة بينهما ولو بالاجمال والتفصيل كما في الحد المركب مع حده التام ، وإن كان غيره فلا يكون حداً بل هو رسم أو مفهوم آخر غير محمول عليه وإما برسم تام أو ناقص ولا شيء منهما مما يفيد الكنه بالضرورة .

واعترض بأن عدم إمكان البداهة بالنسبة إلى جميع الأشخاص وإلى جميع الأوقات يحتاج إلى دليل فربما تحصل بعد تهذيب النفس بالاشراعت الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمية ، ولو سلمنا عدم إمكان البداهة كذلك قلنا أن مختار كون المعرفة مما تكتسب بالحد التام المركب من الجنس والفصل وغاية ما يلزم منه التركب العقلي وليس بمحال إلا إن قلنا بأنه يستلزم التركب الخارجى المستلزم للاحتياج إلى الاجزاء المنافي لوجوب الوجود ، ونحن لا نقول بذلك لأن المختار عند جمع أن أجزاء الماهية مأخوذة من أمرواحد بسيط وهى متحدة ماهية ووجوداً فتكون أمورا انتزاعية لا حقيقية فلا استلزام ، نعم يكون ذلك إن قلنا : إن الاجزاء مأخوذة من أمور متغايرة بحسب الخارج لكن لا نقول به لأنه إن قيل حينئذ بتغاير الاجزاء أنفسها ماهية ووجوداً كما ذهب اليه طائفة يرد لزوم عدم صحة الحمل بينها ضرورة أن الموجودين بوجودين متغايرين لا يحمل أحدهما على الآخر كزيد وعمرو ، وإن قيل بتغايرها ماهية لا وجوداً ليصح الحمل كما ذهب اليه طائفة أخرى يرد لزوم قيام الوجود الواحد بالشخص بموجودات متعددة متغايرة بالماهية ، ولو سلمنا الاستلزام بين التركب العقلي والتركب الخارجى قلنا أن نقول : لا نسلم أنه لا شيء من الرسم مما يفيد الكنه بالضرورة كيف وهو مفيد فيما إذا كان الكنه لازماً للرسم لزوماً بيننا بالمعنى الاخص بل يمكن إفادة كل رسم لإياه على قاعدة الاشعري من استناد جميع الممكنات اليه تعالى بلا بشرط وإن لم تقع تلك الإفادة أصلاً إذ الكلام في امتناع حصول الكنه بالكسب كذا قالوا \*

واستدل الملاصدرا على نفى الاجزاء العقلية له تعالى بأن حقيقته سبحانه انية محضه ووجود بحث فلو كان له عز وجل جنس وفصل لكان جنسه مقتضياً إلى الفصل لافى مفهومه ومعناه بل في أن يوجد ويحصل بالفعل فحينئذ يقال : ذلك الجنس لا يخلو إما أن يكون وجوداً محضاً أو ماهية غير الوجود ، فعلى الأول يلزم أن يكون ما فرضنا فصلاً ليس بفصل إذ الفصل ما به يوجد الجنس وهذا إنما يتصور إذا لم يكن حقيقة الجنس حقيقة الوجود ، وعلى الثانى يلزم أن يكون الواجب تعالى ذا ماهية وقد حقق أن نفس الوجود حقيقته بلا شوب ، وأيضاً لو كان له تعالى جنس لكان مندرجاً تحت مقولة الجوهر وكان أحد الأنواع الجوهرية

فيكون مشاركا لسايرها في الجنس ؛ وقد برهن على إمكانها وحقق أن إمكان النوع يستلزم إمكان الجنس المستلزم لامكان كل واحد من أفراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقا له إذ لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس أى مطلقا لكان متمتعا على كل فرد فاذا يلزم من ذلك إمكان الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا، ومبني هذا أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود والبحث وهو مذهب الحكماء واجلة من المحققين ، وليس المراد من هذا الوجود المعنى المصدري الذي لا يجهله أحد فانه مما لا شك في استحالة كونه حقيقة الواجب سبحانه بل هو بمعنى مبدأ الآثار على ما حققه الجلال الدواني وأطال الكلام فيه في حواشيه على شرح التجريد وفي شرحه للبياتل التورية وفي غيرهما من رسائله، وللإله ( ١ ) في هذا المقام والبحث في كلام الجلال كلام طويل عريض وقد حقق الكلام بطرز آخر يطلب من كتابه الاسفار بيد أنا نذكر هنا من كلامه سؤالاً وجواباً يتعلقان فيما نحن فيه فنقول :

قال فان قلت : كيف يكون ذات البارئ سبحانه عين حقيقة الوجود والوجود بدعي التصور وذات البارئ مجهول الكنه ؟ قلت : قد مر أن شدة الظهور وتأكد الوجود هناك مع ضعف قوة الإدراك وضعف الوجود ههنا صاراً منشأين لاحتجابه تعالى عنا والافادته تعالى في غاية الإشراق والانارة ، فان رجعت وقلت : إن كان ذات البارئ نفس الوجود فلا يتخلو اما أن يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتبادر أو يكون صادقا عليها صدقا عرضيا كما يصدق عليه تعالى مفهوم الشيء ، وعلى الأول إما أن يكون المراد به هذا المعنى العام البدعي التصور المنتزع من الموجودات أو معنى آخر والاول ظاهر الفساد والثاني يقتضي أن يكون حقيقته تعالى غير ما يفهم من لفظ الوجود كسائر الماهيات غير أنك سميت تلك الحقيقة بالوجود فإذا سمي انسان بالوجود ومن البين أنه لا أثر لهذه التسمية في الاحكام وأن هذا القسم راجع إلى الواجب ليس الوجود الذي الكلام فيه ويلزم أن يكون الواجب تعالى ذا ماهية وقد برهن أن كل ذي ماهية معلول، وعلى الثاني وهو أن يصدق عليه تعالى صدقا عرضيا فلا يخفى أن ذلك لا يفتيه عن السبب بل يستدعي أن يكون موجودا ولذلك ذهب جمهور المتأخرين من الحكماء إلى أن الوجود معدوم فأقول. منشأ هذا الاشكال حسان أن معنى كون هذا العام المشترك عرضيا أن للمعروض موجودية وللعارض موجودية أخرى كالمشي بالنسبة إلى الحيوان والضحك بالقياس إلى الانسان وليس كذلك بل هذا المفهوم عنوان وحكاية للموجودات العينية ونسبته إليها نسبة الانسانية إلى الانسان والحيوانية إلى الحيوان فكما أن مفهوم الانسانية صح أن يقال : إنها عين الانسان لانها امرأة لملاحظته وحكاية عن جهته صح أن يقال : إنها غيره لانها أمر نسبي والانسان ماهية جوهرية ، وبالجملة الوجود ليس كالأمكن حتى لا يكون بازائه شيء . يكون المعنى المصدري حكاية عنه بل كالسواد الذي قد يراد به نفس المعنى النسبي أعني الاسودية وقد يراد به ما يكون به الشيء أسود أعني الكيفية المخصوصة فكما أن السواد إذا فرض قيامه بذاته صح أن يقال ذاته عين الاسودية وإذا فرض جسم متصف به لم يحز أن يقال ان ذاته عين الاسودية مع أن هذا الامر لكونه اعتبارا ذهنيا زائد على الجميع ، إذا تقرر هذا قلنا في الجواب في التردد الاول : نختار الشق الأول وهو أن الوجود حقيقة الذات قولك في التردد الثاني إما أن يكون ذلك الوجود ما يفهم من لفظ الوجود بالغ نختار

منه ما بازا ما يفهم من هذا اللفظ أعنى حقيقة الوجود الخارجى الذى هذا المفهوم حكاية عنه فان للوجود عندنا حقيقة في كل موجود كما أن للسواد حقيقة في كل أسود لكن في بعض الموجودات مخلوط بالنقائص والاعدام وفي بعضها ليس كذلك وكما أن السوادات متفاوتة في السراية بعضها أقوى وأشد وبعضها أضعف وأنقص كذلك الموجودات بل الوجودات متفاوتة في الموجودية حالا ونقصانا ولنا أيضا أن نختار الشق الثانى من شق التردد الأول إلا أن هذا المفهوم الكلى وإن كان عرضيا بمعنى أنه ليس له بحسب كونه مفهوما عنوانيا وجود في الخارج حتى يكون عينا شئ لكنه حكاية عن نفس حقيقة الوجود القائم بذاته وصادق عليه بحيث يكون منشأ صدقه وصادق حمله عليها نفس تلك الحقيقة لاشيئا آخر يقوم به كسائر العرضيات في صدقها على الأشياء فصدق هذا المفهوم على الوجود الخاص يشبه صدق الذاتيات من هذه الجهة، فعلى هذا لا يرد علينا قولك: صدق الوجود عليه لا يغني عن السبب لأنه لم يكن يغني عن السبب لو كان موجوديته بسبب عروض هذا المعنى أو قيام حصه من الوجود وليس كذلك بل ذلك الوجود الخاص بذاته موجود كما أنه بذاته وجود سواء حمل عليه مفهوم الوجود أو لم يعمل، والذي ذهب الحكما إلى أنه معدوم ليس هو الوجودات الخاصة بل هذا الامر العام الذهنى الذى يصدق على الاينات والخصوصيات الوجودية انتهى، وما اشارة اليه من تعدد الوجودات قال به المشاؤون وهي عند الاكثرين حقائق متخالفة متكثرة بانفسها لا مجرد عارض الاضافة إلى الماهيات لتكون متماثلة الحقيقة ولإلّا لفصل ليكون الوجود المطلق جنسا لها، وقال بعضهم بالاختلاف بالحقيقة حيث يكون بينهما الاختلاف بالتشكيك كوجود الواجب ووجود الممكن وكذا وجود المجردات ووجود الاجسام، وقالت طائفة من الحكماء المتألمين إنه ليس في الخارج الوجود واحد شخصي مجهول الكنه وهو ذات الواجب تعالى شأنه وأما الممكنات المشاهدة فليس لها وجود بل ارتباط بالوجود الحقيقى الذى هو الواجب بالذات ونسبة اليه، نعم يطلق عليها انها موجودة بمعنى أن لها نسبة إلى الواجب تعالى ففهوم الوجود أعم من الوجود القائم بذاته ومن الامور المنسبة اليه تحو من الانتساب وصدق المشتق لا ينافى قيام مبدأ الاشتقاق بذاته الذى مرجعه إلى عدم قيامه بالغير ولا كون ماصدق عليه أمرا منتسبا إلى المبدأ لا معروضا له بوجه من الوجوه كما في الحداد والمشمس على أن أمر اطلاق أهل اللغة وأرباب اللسان لا عبرة به في تصحيح الحقائق وقالوا: كون المشتق من المعرولات الثانية والديهيات الأولية لا يصادم كون المبدأ حقيقة متأصلة متشخصة بجهولة الكنه وثانوية المعقول وتأصله قد يختلف بالقياس إلى الامور ولا يخفى ما فيه من الانظار، ومثله ما دار على السنة طائفة من المتصوفة من أن حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بأنه لا يجوز أن يكون عدما ومعدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة بالوجود أو مع الوجود تمللا أو تقييدا لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين أن يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لأنه إن اخذ مع المطلق فركب او مجرد المعروض فمتاج ضرورة احتياج المقيد إلى المطلق، ومتمسكهم هذا اوهن من بيت العنكبوت، والذى حققته من كتب الشيخ الاكبر قدس سره وكتب أصحابه أن الله سبحانه ليس عبارة عن الوجود المطلق بمعنى الكل الطبيعى الموجود في الخارج في ضمن أفراداه ولا بمعنى أنه معقول في النفس. مطابق لكل واحد من جزئياته في الخارج على معنى أن ما في النفس لو وجد في أى شخص من الاشخاص الخارجية لكان ذلك الشخص بعينه من غير تفاوت أصلا

بل بمعنى عدم التقييد بغيره مع كونه موجودا بذاته، ففي الباب الثاني من الفتوحات أن الحق تعالى موجود بذاته لذاته مطلق الوجود غير مقيد بغيره ولا معلول من شيء ولا علة لشيء بل هو خالق المعلولات والعمل. والملك القدوس الذي لم يزل وفي النصوص للصدر القانوني تصور اطلاق الحق يشترط فيه أن يتعلل بمعنى أنه وصف سلبى لا بمعنى أنه اطلاق ضده التقييد بل هو اطلاق عن الوحدة والكثرة المعلومتين وعن الحصر أيضا في الاطلاق والتقييد وفي الجمع بين كل ذلك وللتنزيه عنه فيصح في حقه كل ذلك حال تنزهه عن الجميع .

وذكر بعض الاجلة أن الله تعالى عند السادة الصوفية هو الوجود الخاص الواجب الوجود لذاته القائم بذاته المتعين بذاته الجامع لكل كمال المنزه عن كل نقص المتجلى فيما يشاء من المظاهر مع بقاء التنزيه ثم قال: وهذا ما يقتضيه أيضا قول الاشعري بأن الوجود عين الذات مع قوله الاخير في كتابه الابانة باجراء المتشابهات على ظواهرها مع التنزيه بليس مثله شيء .

وتحقيق ذلك أنه قد ثبت بالبرهان أن الواجب الوجود لذاته موجود فهو إما الوجود المجرد عن الماهية المتعين بذاته أو الوجود المقترب بالماهية المتعين بحسبها أو الماهية المعروضة للوجود المتعين بحسبها أو المجمع المركب من الماهية والوجود المتعين بحسبها لاسيلا إلى الرابع لأن التركيب من لوازمه الاحتياج ولا إلى الثالث لاحتياج الماهية في تحققها الخارجى إلى الوجود ولا إلى الثاني لاحتياج الوجود إلى الماهية في تشخصه بحسبها والاحتياج في الجميع ينافي الوجوب الذاتي فتعين الأول فالواجب سبحانه الموجود لذاته هو الوجود المجرد عن الماهية المتعين بذاته، ثم هو إما أن يكون مطلقا بالاطلاق الحقيقى وهو الذى لا يقابله تقييد القابل لكل اطلاق وتقييد وإما أن يكون مقيدا بقيد مخصوص لاسيلا إلى الثاني لأن المركب من القيد ومعروضه من لوازمه الاحتياج المنافى للوجوب الذاتى فتعين الأول فواجب الوجود لذاته هو الوجود المجرد عن الماهية القائم بذاته المتعين بذاته المطلق بالاطلاق الحقيقى، وأهل هذا القول ذهبوا إلى أنه ليس في الخارج إلا وجود واحد وهو الوجود الحقيقى وأنه لا موجود سواه وماهيات الممكنات أمور معدومة متميزة في أنفسها غيرا ذاتيا وهى ثابتة في العلم لم تشم رائحة الوجود ولا تشمه أبدا لكن تظهر أحكامها في الوجود المفاض وهو النور المضاف ويسمى الماء والحق المخلوق به وهؤلاء هم المشهورون بأهل الوحدة، ولعل القول الذى قلناه عن بعض الحكماء المتأخرين يرجع إلى قولهم وهو طور ما وراء طور العقل وقد ضل بسببه أقوام وخرجوا من ربة الاسلام، وبالجملة إن القول بأن حقيقة الواجب تعالى غير معلومة لأحد علما اكتناها احاطيا عقليا أو حسيا مما لا شبهة عندي في صحته واليه ذهب المحققون حتى أهل الوحدة، والقول بخلاف ذلك المحكى عن بعض المتكلمين لا ينبغي أن يلتفت اليه أصلا، ولا أدرى هل تمكن معرفة الحقيقة أولا تمكن ولعل القول بعدم إمكانها أوفق بعظمته تعالى شأنه وجل عن إحاطة العقول سلطانه، وأما شهود الواجب بالبرفري وقوعه في هذه النشأة خلاف بين أهل السنة وأما في النشأة الآخرة فلا خلاف فيه سوى أن بعض الصوفية قالوا: إنه لا يقع إلا باعتبار مظهر ما وأما باعتبار الاطلاق الحقيقى فلا، وأما شهوده سبحانه بالقلب فقد قيل بوقوعه في هذه النشأة لكن على معنى شهود نوره القدسي ويختلف ذلك باختلاف الاستعداد لاعلى معنى شهود نفس الذات والحقيقة ومن ادعى ذلك فقد اشتبه عليه الأمر فادعى مادعى .

هذا ومن الناس من قال: لا مانع من أن يراد من (حق قدره) حق معرفته ويراد من حق معرفته المعرفة بالسكنة وكونها غير حاصلة لأحد مؤمنا كان أو غيره لا يضر فيها نحن فيه لأن المراد إثبات عظمته تعالى المنافية لما عليه المشركون وكونه سبحانه لا يعرف أحد كنه حقيقته يستدعي العظمة على أنهم وجه، فتأمل جميع ذلك والله تعالى الموفق للصواب .

(إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ) على جميع الممكنات (عَزِيزٌ ٧٤) غالب على جميع الأشياء وقد علمت حال آلهتهم المقهورة لأذل العجزة، والجللة في موضع التعليل لما قبلها (اللَّهُ يَصْطَفِي) أى يختار (مَنْ الْمَلَائِكَةُ رُسُلًا) يتوسطون بينه تعالى وبين الأنبياء عليهم السلام بالروح (وَمَنْ النَّاسُ) أى يصطفى من الناس رسلا يدعون من شاء إليه تعالى ويلفونهم منازل عليهم والله تعالى أعلم حيث يجعل رسالته، وتقديم رسل الملائكة عليهم السلام لأنهم وسائط بينه تعالى وبين رسل الناس، وعطف (من الناس) على (من الملائكة) وهو مقدم تقدير على (رسلا) فلا حاجة إلى التقدير وإن كان رسل كل موصوفة بغير صفة الآخرين كما أشرنا إليه، وقيل: إن المراد الله يصطفى من الملائكة رسلا إلى سائرهم في تبليغ ما كلفهم به من الطاعات ومن الناس رسلا إلى سائرهم في تبليغ ما كلفهم به أيضا وهذا شروع في إثبات الرسالة بعد هدم قاعدة الشرك وردم دعائم التوحيد . وفي بعض الأخبار أن الآية نزلت بسبب قول الوليد بن المغيرة (أنزل عليه الذكر من بيننا) الآية وفيه وارد

لقول المشركين الملائكة بنات الله ونحوه من أباطيلهم (إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ) بجميع المسموعات ويدخل في ذلك أقوال الرسل (بَصِيرٌ ٧٥) بجميع المبصرات ويدخل في ذلك أحوال المرسل إليهم، وقيل: إن السمع والبصر كناية عن علمه تعالى بالأشياء كلها بقرينة قوله سبحانه: (يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ) لأنه كالتفسير لذلك، ولعل الأول أولى، وهذا تميم بعد تخصيص، وضمير الجمع للكافرين على ما قيل: أى يعلم مستقبل أحوالهم وماضيها، وعن الحسن أول أعمالهم وآخرها، وعن علي بن عيسى أن الضمير لرسول الملائكة والناس والمعنى عنده يعلم ما كان قبل خلق الرسل وما يكون بعد خلقهم (وَالَى اللَّهُ تَرْجِعُ الْأُمُورُ ٧٦) كلها لا إلى غيره سبحانه لا اشتراكا ولا استقلالا لأنه المالك لها بذات فلا يستل جل وعلا عما يفعل من الاصطفاة وغيره كذا قيل، ويعلم منه أنه مرتبط بقوله تعالى: (اللَّهُ يَصْطَفِي) الخ وكذا وجه الارتباط، ويجوز أن يكون مرتبطا بقوله سبحانه: (يعلم) الخ على معنى وإلى تعالى ترجع الأمور يوم القيامة فلا أمر ولا نهى لأحد سواه جل شأنه هناك فيجازى فلا حسبا علم من أعماله ولعله أول مما تقدم ويمكن أن يقال: هو مرتبط بما ذكر لكن على طرز آخر وهو أن يكون إشارة إلى تميم آخر للعلم أى إليه تعالى ترجع الأمور كلها لأنه سبحانه هو للفاعل لها جميعا بواسطة وبلا واسطة أو بلا واسطة في الجميع على ما يقوله الأشعرى فيكون سبحانه عالما بها . ووجه ذلك على ما قرره بعضهم أنه تعالى عالم بذاته على أنهم وجه ذاته تعالى علة مقتضية لما سواه والعلم التام بالعلة أو بجهة كونها علة يقتضى العلم التام بمعلومها فيكون علمه تعالى بجميع ما عده لازم لعلمه بذاته كما أن وجود ما عده تابع لوجود ذاته سبحانه وفي ذلك بحث طويل عريض .

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا) أى صلوا وعبر عن الصلاة بهما لأنهما أعظم أركانها وأفضلها

والمراد أن مجموعهما كذلك وهو لا ينافي تفضيل أحدهما على الآخر ولا تفضيل القيام أو السجود على كل واحد واحد من الأركان ، وقيل : المعنى اخضعوا لله تعالى وخروا له سجدا ، وقيل : المراد الأمر بالركوع والسجود بمعناهما الشرعي في الصلاة فانهم كانوا في أول إسلامهم يركعون في صلاتهم بلا سجود تارة ويسجدون بلا ركوع أخرى فأمروا بفعل الأمرين جميعا فيها حكمة في البحر ولم ينزهه في أثر يعتمد عليه ، وتوقف فيه صاحب المواهب وذكره الفراء بلا سند (وَأَعْبُدُوا رَبَّكُمْ) بسائر ما تعبدكم سبحانه به كما يؤذن به ترك المتعلق ، وقيل : المراد أمرهم بأداء الفرائض .

وقوله تعالى (وَأَقْعُلُوا الْحَيْرَةَ) تعميم بعد تخصيص أو مخصوص بالنوازل وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه أمر بصلة الأرحام ومكارم الأخلاق (لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ ٧٧) في موضع الحال من ضمير المخاطبين أى افعلوا كل ذلك وأتمراجون به الفلاح غير متيقنين به واثقين بإعمالكم ، والآية آية سجدة عند الشافعي . واحد . وابن المبارك . واسحق رضى الله تعالى عنهم لظاهر ما فيها من الأمر بالسجود ولما تقدم عن عقبة بن عامر رضى الله تعالى عنه قال قلت : يا رسول الله أفضلت سورة الحج على سائر القرآن بسجدة ؟ قال : نعم فمن لم يسجدهما فلا يقرأهما ، وبذلك قال على كرم الله تعالى وجهه . وعمر . وابنه عبد الله . وعثمان . وأبو الدرداء . وأبو موسى . وابن عباس في إحدى الروايتين عنه رضى الله تعالى عنهم ، وذهب أبو حنيفة ، ومالك . والحسن . وابن المسيب . وابن جبير . وسفيان الثوري رضى الله تعالى عنهم إلى أنها ليست آية سجدة ، قال ابن الهمام : لأنها مقرونة بالأمر بالركوع والمعهود في مثله من القرآن كونه أمراً بما هو ركن للصلاة بالاستقراء نحو (اسجدوا لله) وإذا جاء الاحتمال سقط الاستدلال ، وما روى من حديث عقبة قال التزمذى : اسناده ليس بالقوى وكذا قال أبو داود . وغيره انتهى .

واتصر الطيبي لإمامه الشافعي رضى الله تعالى عنه فقال : الركوع مجاز عن الصلاة لاختصاصه بها وأما السجود فلما لم يختص حمل على الحقيقة لعموم الفائدة ولأن العدول إلى المجاز من غير صارف أو نكته غير جائز والمقارنة لا توجب ذلك ، وتمقبه صاحب الكشف بأن للقائل أن يقول : المقارنة تحسن ذلك ، وتوافق الأمرين في الفرضية أو الإيجاب على المذهبين من المقتضيات أيضاً ، ثم رجع إلى الانتصار فقال : الحق إن السجود حيث ثبت ليس من مقتضى خصوص تلك الآية لأن دلالة الآية غير مقيدة بحال التلاوة بل إنما ذلك بفعل الرسول ﷺ أو قوله فلا مانع من كون الآية دالة على فرضية سجود الصلاة ومع ذلك أشعر السجدة عند تلاوتها لما ثبت من الرواية الصحيحة ، وفيه أنه إن أراد أن ثابت دليل مستقل على مشروعيتهما من غير مدخل للآية فذلك على ما فيه مالم لا يلقه الشافعي ولا غيره ، وإن أراد أن الآية تدل على ذلك كما تدل على فرضية سجود الصلاة وثابت كاشف عن تلك الدلالة فذلك قول بخفاء تلك الدلالة التزام أن الأمر بالسجود لمطابق الطلب الشامل لما كان على سبيل الإيجاب كما في طلب سجود الصلاة ولما كان على سبيل التندب كما في طلب سجود التلاوة فانه سنة عند الشافعي رضى الله تعالى عنه ولعله يتعين عنده ذلك ولا محذور فيه بل لا معدل عنه إن صح الحديث لكن قد سمعت آتفا ما قيل فيه ، ولك أن تقول : إنه قد قوى بما أخرجه أبو داود . وابن ماجه . وابن مردويه والبيهقي عن عمرو بن العاص أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أقره خمس عشرة سجدة في

القرآن منها ثلاث في المفضل هـ

وفي سورة الحج سجدتان وبعمل كثير من الصحابة رضى الله تعالى عنهم الظاهر في كونه عن سماع منه عليه السلام أو رؤية لعمله ذلك (وجاهدوا في الله) أى لله تعالى أو في سنيله سبحانه، والجهاد كما قال الراغب استفرغ الوسع في مدافعة العدو وهو ثلاثة أضرب: مجاهدة العدو الظاهر كالكفار، ومجاهدة الشيطان، ومجاهدة النفس وهى أكبر من مجاهدة العدو الظاهرة كما يشعر به ما أخرج البيهقي وغيره عن جابر قال: قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم قوم غزاة فقال: «قدمتم خير مقدم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر فما الجهاد الأكبر؟ قال مجاهدة العبد هواه» وفي إسناده ضعف معتفر في مثله هـ

والمراد هنا عند الضحاك جهاد الكفار حتى يدخلوا في الاسلام، ويقتضى ذلك أن تكون الآية مدينة لأن الجهاد إنما أمر به بعد الهجرة. وعند عبدالله بن المبارك جهاد الهوى والنفس، والأولى أن يكون المراد به ضروبه الثلاثة وليس ذلك من الجمع بين الحقيقة والجاز في شئ، وإلى هذا يشير ما روى جماعة عن الحسن أنه قرأ الآية وقال: إن الرجل ليجاهد في الله تعالى وما ضرب بسيف، ويشمل ذلك جهاد المبتدعة والفسقة فانهم أعداء أيضا ويكون بزجرهم عن الابتداع والفسق (حق جهاده) أى جهاداً فيه حقاً فقدم حقاً وأضيف على حد جرد قطيفة وحذف حرف الجر وأضيف جهاد الى ضميره تعالى على حد قوله هـ ويوم شهدناه سلباً وعامراً هـ وفي الكشف الاضافة تكون لادنى ملايسة واختصاص فلما كان الجهاد مختصاً بالله تعالى من حيث أنه مفعول لوجهه سبحانه ومن أجله سحت اضافته اليه وأياً ما كان فنصب (حق) على المصدرية، وقال أبو البقاء: إنه نعت لمصدر محذوف أى جهاداً حق جهاده، وفيه أنه معرفة فكيف يوصف به التكرة ولأن أحدًا يزعم أن الاضافة اذا كانت على الاتساع لا تفيد تمييزاً فلا يعرف بها المضاف ولا المضاف اليه، والآية تدل على الأمر بالجهاد على أتم وجه بأن يكون خالصاً لله تعالى لا يخشى فيه لومة لائم وهى محكمة هـ

ومن قال كجهاد، والسكبي: إنها منسوخة بقوله تعالى (فاتقوا الله ما استطعتم) فقد أراد بها أن يطاع سبحانه فلا يعصى أصلاً وفيه بحث لا يخفى، وأخرج ابن مردويه عن عبد الرحمن بن عوف رضى الله تعالى عنه قال: قال لى عمر رضى الله تعالى عنه (السنا كننا نقرأ وجاهدوا في الله حق جهاده في آخر الزمان كما جاهدتم في أوله)؟ قلت: بلى ففي هذا يا أمير المؤمنين؟ قال: إذا كانت بنو أمية الامراء وبنو المغيرة الوزراء، وأخرجه البيهقي في الدلائل عن المسور بن حمزة رضى الله تعالى عنه قال: قال عمر لعبد الرحمن بن عوف فذكره، ولا يخفى عليك حكم هذه القراءة، وقال الثيبا بورى: قال العلماء لو صحت هذه الرواية لفعل هذه الزيادة من تفسيره صلى الله عليه وسلم وليس من نفس القرآن وإلا لتواترت وهو كما ترى (هُوَ أَجْتَبَيْكُمْ) أى وجل شأنه اختاركم لا غيره سبحانه، والجملة مستأنفة لبيان علة الأمر بالجهاد فإن المختار إنما يختار من يقوم بخدمته ومن قر به العظيم يلزمه دفع أعدائه ومجاهدة نفسه بترك ما لا يرضاه ففيها تنبيه على مقتضى الجهاد، وفي قوله تعالى (وَمَجْعَلْ عَلَيْكُمْ) أى فى جميع أموره ويدخل فيه الجهاد دخولا أولياً (مَنْ حَرَجَ) أى ضيق بتكليف ما يشتره القيام به عليكم إشارة إلى أنه لا مانع لهم عنه، والحاصل أنه تعالى أمرهم بالجهاد وبين أنه لا عذر لهم في تركه حيث وجد مقتضى وارفع المانع (٢- ٢٧- ج- ١٧- تفسير روح المعاني)

ويجوز أن يكون هذا اشارة إلى الرخصة في ترك بعض ما أمرهم سبحانه به حيث شق عليهم لقوله ﷺ إذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم ، فانتفاء الحرج على هذا بعد ثبوته بالترك بمقتضى الشرع وعلى الأول انتفاء الحرج ابتداء ، وقيل : عدم الحرج بأن جعل لهم من كل ذنب مخرجا بأن رخص لهم في المضايق وفتح عليهم باب التوبة وشرع لهم الكفارات في حقوقه والاروش والديات في حقوق العباد ، ولا يخفى أن تعميمه للتوبة ونحوها خلاف الظاهر وإن روى ذلك من طريق ابن شهاب عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم . وفي الحواشى الشهائية ان الظاهر أن حق جهاده تعالى لما كان متعسراً ذنبه بهذا ليين أن المراد ما هو بحسب قدرتهم لا ما يليق به جل وعلا من كل الوجوه .

وذكر الجلال السيوطي أن هذه الآية أصل قاعدة المشقة تجلب التيسير وهو أوفق بالوجه الثاني فيها ﴿ مَلَّةٌ أَيْكُمُ إِبْرَاهِيمَ ﴾ نصب على المصدرية بفعل دل عليه ما قبله من نفى الحرج بعد حذف مضاف أى وسع دينكم توسعة ملة أيكم أو على الاختصاص بتقدير اتبعوا أو الزموا أو نحوه ، وقال الفراء : نصب بنزع الخافض أى كملة أيكم ، والمراد بالملة اما ما يعم الاصول والفروع أو ما يخص الاصول فتأمل ولا تغفل ، و(إبراهيم) منصوب بمقدر أيضا أو مجرور بالفتح على أنه بدل أو عطف بيان ، وجعله عليه السلام أباهم لأنه أبو رسول الله ﷺ وهو كالاب لأمته من حيث أنه سبب لحياتهم الابدية ووجودهم على الوجه المعتد به في الآخرة أو لأن أكثر العرب كانوا من ذريته عليه السلام فغلبوا على جميع أهل ملته ﷺ ﴿ هُوَ ﴾ أى الله تعالى كما روى عن ابن عباس . ومجاهد والضحاك . وقناة . وسفيان . ويبدل عليه ما سيأتى بعد في الآية وقراءة أبى رضى الله تعالى عنه (الله) ﴿ سَمِّكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ ﴾ أى من قبل نزول القرآن وذلك في الكتب السماوية كالنوراة والانجيل ﴿ وَفِي هَذَا ﴾ أى في القرآن ، والجملة مستأنفة ، وقيل لأنها كالبدل من قوله تعالى ( هو اجبتاكم ) ولذا لم تعطف ، وعن ابن زيد . والحسن أن الضمير لإبراهيم عليه السلام واستظهره أبو حيان للقرب وتسميته لإبراهيم بذلك من قبل في قوله ( ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك ) وقوله هذا سبب لتسميتهم بذلك في هذا لدخول أكثرهم في الذرية فجعل مسميا لهم فيه مجازا ، ويلزم عليه الجمع بين الحقيقة والمجاز وفي جوازه خلاف مشهور ، وقال أبو البقاء : المعنى على هذا وفي هذا بيان تسميته لإبراهيم بهذا الاسم حيث حكى في القرآن مقالته ، وقال ابن عطية : يقدر عليه ويسميتكم في هذا المسلمين ، ولا يخفى ما في كل ذلك من التكلف .

واستدل بالآية من قال : ان التسمية بالمسلمين مخصوص بهذه الأمة وفيه نظره ﴿ لِيَكُونَ الرَّسُولُ ﴾ يوم القيامة ﴿ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ ﴾ أنه قد بلغكم ، ويدل هذا القول منه تعالى على قبول شهادته عليه الصلاة والسلام لنفسه اعتمادا على عصمته ولعل هذا من خواصه ﷺ في ذلك اليوم وإلا فالمعصوم يطالب في الدنيا بشاهدين إذا ادعى شيئا لنفسه كما يدل على ذلك قصة الفرس وشهادة خزيمة رضى الله تعالى عنه ، وأيضا لو كان كل معصوم تقبل شهادته لنفسه في ذلك اليوم لما احتيج إلى شهادة هذه الأمة على الأمم حين يشهد عليهم أنياؤهم

فينكرون كما ذكر ذلك كثير من المفسرين في تفسير قوله تعالى ﴿ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾ ورد أنه يؤتى بالآمم وأنبيائهم فيقال لآنيائهم: هل بلغتكم أممكم؟ فيقولون: نعم بلغناهم فينكرون فيؤتى بهذه الأمة فيشهدون أنهم قد بلغوا فتقول الأمة لهم: من أين عرفتكم؟ فيقولون: عرفنا ذلك بأخبار الله تعالى في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق أو شهداء عليكم باطاعة من أطاع وعصيان من عصى، ولعل عليه ﷺ بذلك بتعريف الله تعالى بعلامات تظهر له في ذلك الوقت تسوغ له عليه الصلاة والسلام الشهادة، وكون أعمال أمته تعرض عليه عليه الصلاة والسلام وهو في البرزخ كل اسبوع أو أكثر أو أقل إذا صح لا يفيد العلم بأعيان ذوى الأعمال المشهود عليهم وإلا أشكل ما رواه أحمد في مسنده. والشيخان عن أنس. وحذيفة قالوا: قال رسول الله ﷺ ليردن على ناس من أصحابي الحوض حتى إذا رأيتهم وعرفتكم اختلجوا دوني فأقول: يا رب أصحباي أصحباي فيقال لي: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك. وربما أشكل هذا على تقدير صحة حديث العمرض سواء أفاد العلم بالأعيان أم لا، وإذا التزم صحة ذلك الحديث وأنه ﷺ لم يستحضر أعمال أولئك الاقوام حين عرفهم فقال ما قال وأن المراد من - إنك لا تدري - الخ مجرد تعظيم أمر ما أحدثوه بعد وفاته عليه الصلاة والسلام لا نفى العلم به يبقى من مات من أمته طائفا أو عاصيا في زمان حياته ﷺ ولم يكن علم بحاله أصلا كمن آمن ومات ولم يسمع ﷺ به فان عرض الاعمال في حقه لم يجز في خبر أصلا، والقول بعدم وجود شخص كذلك بعيد، ومن زعم أنه ﷺ يعلم أعمال أمته ويعرفهم واحداً واحداً حيا وميتا ولذا ساءت شهادته عليهم بالطاعة والمعصية يوم القيامة لم يأت بدليل، والآية لا تصاح دليل لا إلا بهذا التفسير وهو محل البحث، على أن في حديث الألفك ما يدل على خلافه \*

وزعم بعضهم أن معرفته ﷺ للطائع والعاصي من أمته لما أنه يحضر سؤالهم في القبر عنه عليه الصلاة والسلام كما يؤذن بذلك ما ورد أنه يقال للمقبور: ما تقول في هذا الذي بعث اليكم؟ واسم الإشارة يستدعي مشارا اليه محسوسا مشاهدا وهو كما ترى. واختار بعض أن الشهادة بذلك على بعض الأمة وهم الذين كانوا موجودين في وقته ﷺ وعلم حالهم من طاعة وعصيان. والخطاب في (عليكم) إما خاص بهم أو عام على سبيل التغليب وفيه ما فيه فتدبر، وقيل على في (عليكم) بمعنى اللام كما في قوله تعالى (وما ذبح على النصب) فالعني شهداء لكم، والمراد بشهادته لهم تركته إياهم إذا شهدوا على الآمم ولا يخفى بعده، واللام متعلقة بسماكم على الوجهين في الضمير وهي للعاقبة على ما قبل، وقال الخفافى: لا مانع من كونها للتعليل فان تسمية الله تعالى أو إبراهيم عليه السلام لهم بالسلدين حكم بإسلامهم وعدائهم وهو سبب لقبول شهادة الرسول عليه الصلاة والسلام الداخل فيهم دخولا أوليا وقبول شهادتهم على الآمم وفيه نوع خفاء.

﴿ فَاقْبِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ أى تقربوا اليه تعالى لما خصكم بهذا الفضل والشرف بانواع الطاعات، وتخصيص هذين الأمرين بالذكر لاناقتما وفضلهما ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ ﴾ أى تقوا به تعالى في جميع أموركم ﴿ هُوَ مَوْلَاكُمْ ﴾ ناصركم ومتولى أموركم ﴿ نَعَمْ الْمَوْلَى وَنَعَمْ النَّصِيرُ ٧٨ ﴾ هو إذا مثل له تعالى في الولاية والنصرة فان من تولاه لم يضع ومن نصره لم يخذل بل لا ولي ولا ناصر في الحقيقة سواء عز وجل، وفي

هذا إشارة إلى أن قصارى الكمال الاعتصام بالله تعالى وتحقيق مقام العبودية وهو وراء التسمية والاجتناب ، وجوز أن يكون ( هو مولاكم ) تيمنا للاجتناب وليس بذلك هذا .

( ومن باب الاشارة فى الآيات ) ( إن الله يدافع عن الذين آمنوا ) كيدعدهم من الشيطان والنفس ( إن الله لا يحب كل كفور هادون ) ويدخل فى ذلك الشيطان والنفس ، وصدق الوصفين عليهما ظاهر جدا بل لاخوان ولا كفور مثلهما ( الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة ) الخ فيه إشارة إلى حال أهل التمكن وانهم مهديون هادون فلا شطح عندهم ولا يضل أحد بكلماتهم ( فسكأن من قرية أهلكناها وهى ظالة فهى غاوية على عروشها وبئر معطلة وقصر مشيد ) قيل : فى القرية الظالة إشارة إلى القلب الغافل عن الله تعالى ، وفى البئر المعطلة إشارة إلى الذهن الذى لم يستخرج منه الأفكار الصافية ، وفى القصر المشيد إشارة إلى البدن المشتمل على حجرات القوى .

( فانها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور ) فيه إشارة إلى سوء حال المحجوبين المنكرين فان قلوبهم عمى عن رؤية أنوار أهل الله تعالى فان لهم أنواراً لا ترى إلا بعين القلب وبهذه العين تترك حقائق الملك ودقائق الملكوت ، وفى الحديث « اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى » ( وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون ) قد تقدم الكلام فى اليوم وانقضاءه فذكر ( فالذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة ) أى ستر عن الأعيان من أن يقفوا على حقيقتهم كما يشير ما يروونه من الحديث القدسي « أوليائى تحت قبائى لا يعرفهم أحد غيرى » ( ورزق كريم ) وهو العلم اللدنى الذى به غذاء الأرواح .

وقال بعضهم : رزق القلوب حلوة العرفان ووزق الأسرار مشاهدة الجمال ووزق الأرواح مكشفة الجلال وإلى هذا الرزق يشير عليه الصلاة والسلام بقوله : « أبيت عند ربى يطعنى ويسقئنى » والاشارة فى قوله تعالى : ( وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته ) الآيات على قول من زعم صحة حديث الغرائق إلى أنه ينبغى أن يكون العبد فناء فى ارادة مولاه عز وجل والا ابتلى بشليس الشيطان ليتأدب ولا يبقى ذلك التلبس لمنافاته الحكمة ( والذين هاجروا فى سبيل الله ) عن أوطان الطبيعة فى طلب الحقيقة ( ثم قتلوا ) بسيف الصديق والريضة ( أو ماتوا ) بالجذبة عن أوصاف البشرية ( ليرزقهم الله رزقا حسنا ) هو رزق دوام الوصلة كما قيل : أو هو فالرزق الكريم ( ومن عاقب بمثل ما عوقب به ثم بنى عليه لينصره الله ) فيه إشارة الى نصر السالك الذى عاقب نفسه بالمجاهدة بعد أن عاقبته بالمخالفة ثم ظلمته باستيلاء صفاتها ( وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون ) أخذ الصوفية منه ترك الجدال مع المنكرين .

وذكر بعضهم أن الجدال معهم عيب كالجدل مع العندين فى لذة الجماع ( وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات تعرف فى وجوه الذين كفروا المنكر ) الآية فيه إشارة إلى ذم المتصوفة الذين إذا سمعوا الآيات الرادة عليهم ظفر عليهم التجهم والبسور وهم فى زماننا كثيرون فانا لله وإنا اليه راجعون ، وفى قوله تعالى : ( إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ) الخ إشارة إلى ذم الغالين فى أولياء الله تعالى حيث يستغيثون بهم فى الشدة غافلين عن الله تعالى ويندرون لهم التذور والعقلاء منهم يقولون : إنهم وسائنا إلى الله تعالى وإنما نذره عز وجل ونجعل ثوابه لولوى ، ولا يخفى أنهم فى دعواهم الأولى أشبه الناس بعبدة الأصنام القائلين إيمانهم بهم يقربونا إلى الله ذلنى ، ودعواهم الثانية لا بأس بها لو لم يطلبوا منهم بذلك شفاء مريضهم أو رد غائبهم أو نحو

ذلك ، والظاهر من حالهم الطلب ، ويرشد الى ذلك أنه او قيل : انذروا الله تعالى واجعلوا ثوابه لوالدكم فانهم احوج من أولئك الأولياء لم يفعلوا ، ورأيت كثير آمنهم يسجد على أعتاب حجر قبور الأولياء ومنهم من يثبت التصرف لهم جميعاً في قبورهم لكنهم متفاوتون فيه حسب تفاوت مراتبهم ، والعلماء منهم يحصرون التصرف في القبور في أربعة أو خمسة وإذا طولوا بالدليل قالوا : ثبت ذلك بالكشف قائلهم الله تعالى ما أجهلهم وأكثر افتراءهم ، ومنهم من يزعم أنهم يخرجون من القبور ويتشكلون بأشكال مختلفة ، وعداؤهم يقولون : إنما تظهر أرواحهم بتشكلة وتطوف حيث شامت وربما تشكلت بصورة أسد أو غزال أو نحوه وكل ذلك باطل لأصل له في الكتاب والسنة وعلام سلف الأمة ، وقد أفسد هؤلاء على الناس دينهم وصاروا ضحكة لأهل الأديان المنسوخة من اليهود والنصارى وكذا لأهل التحل والدهرية ، نسأل الله تعالى العفو والعافية • (وجاهدوا في الله حق جهاده) شامل لجميع أنواع المجاهدة ، ومنها جهاد النفس وهو بتركها بأداء الحقوق وترك الحظوظ ، وجهاد القلب بتصفيته وقطع تعلقه عن الكونين ، وجهاد الروح بإفناء الوجود ، وقد قيل : وجودك ذنب لا يقاس به ذنبه (واعتصموا بالله) تمسكوا به جل وعلا في جميع أحوالكم (هو ولاكم) على الحقيقة (فنعم المولى) في إفناء وجودكم (ونعم النصير) في إبقائكم ، وما أعظم هذه الخاتمة لقرم يقولون وسبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين • (تم والحمد لله الجزء السابع عشر وبالله إن شاء الله تعالى الجزء الثامن عشر وأوله (سورة المؤمنين) )

## فهرست

الجزء السابع عشر من تفسير روح المعاني

صفحة	صفحة
١٢	٢ (سورة الانبياء)
١٣	٣ بيان المراد من اقتراب الحساب
١٤	٦ بيان أن الناس في غفلة عظيمة عن الحساب
١٥	٧ تأويل قوله تعالى (وما يأتهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون)
١٦	٨ بيان جناية أخرى من جنائيات المشركين
١٧	٩ وهي قولهم ان الرسول بشر مثلكم وان ما آتى به سحر
١٨	١٠ حكاية قول آخر مضطرب باطل من أقوالهم وهو ادعائهم أن القرآن تخليط الاحلام وأنه مفترى وأنه شعر
١٩	١١ طلب المشركين أن يأتهم الرسول بآية كما أرسل الأولون ثبت برسلته
٢٠	١٢ تكذيبهم فيها قالوا
٢١	١٣ الرد على ما زعموه من أن الرسول لا يكون إلا ملكاً الخ
٢٢	١٤ بيان أن الرسل عليهم الصلاة والسلام يشاركون بقية أفراد النوع الانساني في البشرية وخواصها الطبيعية
٢٣	١٥ بيان حقبة القرآن
٢٤	١٦ تأويل قوله تعالى (وكم قصصنا من قرية كانت ظالمة) الآية
٢٥	١٧ تأويل قوله تعالى (وما خلقنا السماء والارض وما بينهما الا بآيتين)
٢٦	١٨ بيان أن الله تعالى لا يتخذ اللهو لحكمته واختلاف العلماء هل يدخل الله تعالى تحت القدرة أم لا ؟
٢٧	١٩ تأويل قوله تعالى (بل تقذف بالحق على الباطل

## صحيفة

- الموازين وبيان أنها ميزان واحد لجميع الأمم  
وجميع الأعمال  
٥٤ بيان أن احضار الموازين تجاه المرض بين  
الجنة والنار  
٥٦ (ومن باب الإشارة في الآيات)  
٥٧ الكلام على معنى القرآن الذي أوتيه موسى وهرون  
عليهما السلام  
٦١ أقسام إبراهيم عليه السلام أن يكسر أصنامهم  
٦١ جعل « د » « الأصنام قطعاً وتركه  
كبير الأصنام لعلمهم إليه يرجعون  
٦٤ احضارهم إبراهيم على أعين الناس ليشهدوا عقوبته  
٦٥ الزام إبراهيم لإيابه الحجّة  
٦٦ تفكرهم في عدم صلاحية أصنامهم اللّاهية  
واتكاسهم بعد ذلك  
٦٧ نبذت إبراهيم عليه السلام لهم وعزمهم على  
تحريره بعد عجزهم عن الحجّة  
٦٨ تاويل قوله تعالى (قلنا يا نارِ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا  
على إبراهيم) وماورد في ذلك  
٦٩ بيان أن مايقع من بعض الفسقة المنتسبين إلى  
الشيخ أحد الرفاعي رحمه الله من دخول النار  
وضرب السلاح هو من السحر المختلف في كفر  
فاعله وبيان ماوقع في طريقة الرفاعي من البدع  
التي يترأّأ هو منها ومن فاعلها  
٧٠ انجاء إبراهيم ولوط عليهما السلام  
٧٢ « لوط عليه السلام من القرية التي كانت  
تعمل الخبائث  
٧٢ أخبار نوح عليه السلام  
٧٣ أخبار داود وسليمان عليهما السلام  
٧٤ بيان ما اختلف فيه داود وسليمان من الفتوى  
٧٥ بيان أن خطأ المجتهد لا يقدح في كونه مجتهدا  
٧٦ تسخير الجبال والظهير يسبحن مع داود وتعليمه  
صنعة الدروع  
٧٧ تسخير الرياح لسليمان عليه السلام  
٧٨ تسخير الشياطين له  
٧٩ شكوى أيوب الى ربه وتلطفه في طلب الرحمة  
٨١ استجابة الله له وكشفه الضر عنه

## صحيفة

- فيدفعه فاذا هوزاهق) النخ  
٢١ بيان أن الملائكة لا يتكبرون عن عبادة الله تعالى  
وبيان كيفية عبادتهم  
٢١ حكاية جناية أخرى من جنائيات المشرّكين وهي  
اتخاذهم آلهة من الأرض  
٢٣ الدليل على بطلان تعدد الآلهة  
٢٥ تقرير برهان القانع  
٢٨ تفسير قوله تعالى (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون)  
واختلاف العلماء في أفعال الله هل تعال  
بالأغراض أم لا ؟  
٢٩ كلام العلامة ابن القيم في تعليل أفعال الله  
٣٠ بيان خلو ما اتخذوه من خصائص الالهية  
ومطالبتهم بالبرهان على إلهيتها  
٣٢ حكاية جناية أخرى من جنائيات المشرّكين وهي  
ادعائهم أن الرحمن اتخذ ولدا تعالى عن ذلك  
علوا كبيرا  
٣٢ ابطال ما قالوه وبيان أن الملائكة عباد الله  
٣٤ مذاهب حكام اليونان في تكوين العلم  
٣٦ تاويل قوله تعالى (وجعلنا من الماء كل شيء حي)  
٣٧ بيان الحكمة في خلق الجبال  
٣٨ « » في جعل التفجّاج والسبل والأرض  
٣٨ تاويل قوله تعالى (وجعلنا السماء سقفا محفوظا)  
٤٠ الكلام على الفلك  
٤١ أقوال الحكماء في الأفلاك وتقرير بعض  
مباحث من علم الهيئة وقد أطنب فيه المصنف  
وأتى بفوائد جمّة  
٤٤ تاويل قوله تعالى (وجعلنا البشر من قبلك الخلد)  
٤٧ تاويل قوله تعالى (ونبلوكم بالشرو والخير ننته)  
٤٨ تاويل قوله تعالى (خلق الانسان من عجل)  
٤٩ استعجال المشرّكين للساعة بطريق الاستهزاء  
والانكار وبيان هول ما يستعجلونه  
٥٠ تسليّة النبي ﷺ عن استهزائهم بذكر ما حصل  
للأنبياء قبله من استهزاء أهمهم  
٥٣ بيان أن ما أنذرهم به النبي ﷺ إنما هو  
وحي صادق  
٥٤ « ما سيقع عند اتیان ما أنذروه من وضع

صحيفة	صحيفة
١١٧ بيان أن النظر في بدء التكوين وأطوار الحلقة أعظم دليل على صحة البعث	٨٢ إخبار اسماعيل وادريس وذى الكفل عليهم السلام
١١٧ تأويل قوله تعالى ( ثم لبثوا أشدكم )	٨٣ خروج ذى النون عليه السلام مغاضبا لقومه
١١٨ حجة أخرى على صحة البعث	٨٥ استجابة الله له وانجاؤه من الغم
١٢٠ بيان أن ما ذكر من أطوار خلقه الانسان واحياء الارض بعد موتها إنما هو من آثار الوهية تعالى	٨٧ إخبار زكريا عليه السلام
١٢١ بيان النتائج الحسنى التى استنتجها أهل المنطق الاسلاميون من أوائل هذه السورة	٨٨ إخبار مريم وعيسى عليهما السلام
١٢٥ بيان بآثارهم المذنبين	٨٩ تأويل قوله ( ان هذه امتكم امة واحدة )
١٢٦ بيان كمال حسن حال المؤمنين المخلصين	٩٠ تأويل قوله تعالى ( وحرام على قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون )
١٢٦ تأويل قوله تعالى ( من كان يظن أن لن ينصره الله في الدنيا والاخرة ) الغ	٩٢ تأويل قوله تعالى ( حتى إذا فتحت يا جوج وما جوج )
١٢٨ تأويل قوله تعالى ( ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا ) الآية	٩٣ بيان أن الكفار وما يعبدونه من دون الله حسب جهنم واعتراض ابن الزبير على الآية بالمسيح وعزير
١٣٠ بيان أن الله يسجد له جميع الكائنات وكثير من الناس وبيان معنى السجود	٩٧ بيان أن الذين سبق لهم من الله الحسنى ميعدون عن النار
١٣٤ بيان ما أعد للكفار من العذاب الاليم	٩٩ تأويل قوله تعالى ( يوم تطوى السماء كطى السجل للكتب )
١٣٥ بيان ما للؤمنين من نعم مقيم	١٠١ اختلاف العلماء في البعث هل هو إيجاد بعد عدم أو جمع بعد تفريق
١٣٧ تأويل قوله تعالى ( وهادوا إلى الطيب من القول )	١٠٣ تأويل قوله تعالى ( ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الأرض يرثها عيسى الصالحون )
١٣٨ وعيد صنف من الكفرة الذين يصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام	١٠٤ ارسال النبي صلى الله عليه وسلم رحمة للعالمين
١٣٨ الدليل على عدم جواز بيع دور مكة واجارتها وما ورد في ذلك	١٠٥ اختلاف العلماء في عموم بعثته الى الملائكة
١٣٩ بيان أن الاخبار المصرحة بتحريم البيع والاجارة لم تصح عند الشافعى	١٠٦ تأويل قوله تعالى ( قل إنما يوحى الى انما الحكيم إله واحدا ) الغ
١٤١ تأويل قوله تعالى ( وإذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت ) الغ	١٠٨ ( ومن باب الإشارة في الآيات )
١٤٢ تاريخ بناء الكعبة	١٠٩ ( سورة الحج )
١٤٣ أمر إبراهيم عليه السلام بدعوة الناس للحج	١١٠ بيان أن قوله تعالى ( يا أيها الناس اتقوا ربكم )
١٤٥ بيان أن أيام العيد ثلاثة عند الحنفية وأربعة عند الشافعية ودليل كل	يتم مخاطبين الى يوم القيامة لكن بدليل خارجي الغ
١٤٦ تأويل قوله تعالى ( ثم ليقضوا عنهم وليوفوا نذورهم )	١١١ السلام على زلزلة الساعة وما ورد فيها من الأحاديث
١٤٧ الدليل على حل سائر الانعام إلا ما ذكر في	١١٤ ذم من يجادل في الله بغير علم
	١١٤ بيان أن من تولاه الشيطان أوقعه في الضلال
	١١٥ إقامة الحججة على منكرى البعث

## صفحة

- ١٧٦ أقوال العلماء في تاويل هذه الآيات  
 ١٧٧ الكلام على قصة الفرائق وبيان أنها مختلفة  
 باطلة موضوعه  
 ١٧٨ بيان من ذهب إلى صحة قصة الفرائق  
 ١٧٩ بيان تاويلهم في الآية وفي مباحث نفيسة بنغفي  
 الإطلاع عليها  
 ١٨١ بيان ما يتحقق فيه اعجاز القرآن  
 ١٨٤ كلام صاحب التلويح في تقسيم الوحي إلى ظاهر  
 وباطن وكل منهما إلى ثلاثة أقسام  
 ١٨٦ تاويل قوله تعالى (الملك يومئذ يحكم بينهم)  
 ١٨٧ بيان أن الشهداء يرزقون في البرزخ  
 ١٨٩ تاويل قوله تعالى (ذلك ومن عاقب بمثل  
 ما عاقب به)  
 ١٩١ بيان أن الله هو الحق وأن الآلهة التي يعبدوها  
 المشركون هي الباطل  
 ١٩٣ تاويل قوله تعالى (ويسكب السماء أن تقع على  
 الأرض إلا بذاته)  
 ١٩٤ بيان أن الله رؤف بالعباد حيث أوضح  
 لهم مناهج الاستدلال بالآيات التكوينية  
 والتنزيلية  
 ١٩٥ تفسير قوله تعالى (لكل أمة جعلنا منسكاً  
 ناسكوه) وبيان الأمر المتنازع فيه  
 ٢٠٠ تفسير قوله تعالى (يا أيها الناس ضرب مثل)  
 ٢٠٢ بيان ما قيل في معرفة كنهه تعالى وقد بسطه  
 المصنف مع تحقيق المقام وبيان مذاهب  
 المخالفين .  
 ٢٠٧ تفسير قوله تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلاً)  
 ٢٠٧ بيان وجه ارتباط قوله تعالى (وللى الله ترجع  
 الأمور) بمآله  
 ٢٠٩ تفسير قوله تعالى (وجاهدوا في الله) الآية  
 ٢٠٩ تفسير قوله تعالى (هو اجتبكم) الآية وبيان  
 أنه تعالى أمرهم بالجهاد وأنه لا عذر لهم في تركه  
 حيث وجد مقتضى وترفع المانع  
 ٢١١ بيان كيفية شهادة الرسل على أمهم يوم القيامة  
 ٢١١ تفسير قوله تعالى (واغصموا بالله) الآية  
 وبها يتم الجزء

## صفحة

- آية التحريم  
 ١٤٩ بيان حال من أشرك بالله  
 ١٥٠ تاويل قوله تعالى (ذلك ومن يعظم شعائر الله  
 فانها من تقوى القلوب)  
 ١٥٢ بيان ما في الشعائر من المنافع للناس  
 ١٥٣ تفسير قوله تعالى (ولكل أمة جعلنا منسكاً)  
 ١٥٤ بيان صفات الخجيتين  
 ١٥٥ د أن البدن من شعائر الله  
 ١٥٥ الأمر بذكر اسم الله عند ذبح البدن وبيان  
 كيفية ذبحها  
 ١٥٧ بيان معنى القانع والمعتز  
 ١٥٨ تاويل قوله تعالى (لن ينال الله لحومها ولادماؤها  
 ولكن يناله التقوى منكم)  
 ١٥٨ (ومن باب الإشارة في الآيات)  
 ١٦١ الإذن للمؤمنين في قتال المشركين  
 ١٦٣ تاويل قوله تعالى (ولولا دفع الله الناس بعضهم  
 ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات)  
 ١٦٥ تسلية النبي ﷺ عن تكذيب قومه بما حصل  
 للأنبياء قبله من تكذيب أممهم لهم  
 ١٦٥ بيان أن الله أمك كثير من القرى بسبب الظلم  
 ١٦٧ حث المشركين على السفر للنظر والاعتبار  
 بمصارع الهالكين  
 ١٦٧ تاويل قوله تعالى (فانها لا تسمى الابصار ولكن  
 تعمى القلوب التي في الصدور)  
 ١٦٨ اختلاف العلماء هل العقل هو العلم أم لا  
 ١٦٩ تاويل قوله تعالى (وإن يوماً عند ربك كالف  
 سنة بما تعدون)  
 ١٦٩ استعجال المشركين بالعذاب  
 ١٧٠ سنة الله الاملاء للامم ثم أخذها وهي ظالمة  
 ١٧١ بيان عاقبة المؤمنين  
 ١٧٢ الدليل على مغايرة الرسول للنبي وتاويل قول  
 الله تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول  
 ولانبي) الآية  
 ١٧٣ نسخ الله ما يلقه الشيطان من الشبه  
 ١٧٥ تاويل قوله تعالى (ولا يزال الذين كفروا في  
 مرية منه)